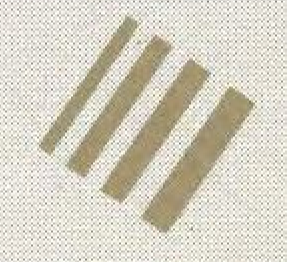


المسلم المعاصر



فى هذا العدد

العدد (٩١) - السنة الثالثة والعشرون

شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٩هـ

فبراير - مارس - أبريل ١٩٩٩م

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

• **مجلة المسلم المعاصر**

٣ شارع وزارة الزراعة – الدقى – القاهرة

هاتف: ٣٣٥٨٨٧١

• **دار القلم**

٣٦ شارع القصر العينى – القاهرة هاتف/فاكس : ٣٥٥١١٠٥

• **مكتبة الشروق**

١ ميدان طلعت حرب ـ القاهرة هاتف : ٣٩١٢٤٨٠

• **دار الثقافة – قطر**

ص. ب: ٤٣٣٥٥ هاتف: ٤٢١١٣٢ – ٤٢١١٣١

• **الشركة السعودية للتوزيع ـ جدة**

ص.ب: ٢١٤٩٣/١٣١٩٥

هاتف : ٦٥٣٠٩٠٩ فاكس : ٦٥٣٣١٩١

• **الشركة السعودية للتوزيع ـ الرياض** هاتف: ٤٧٧٩٤٤٤

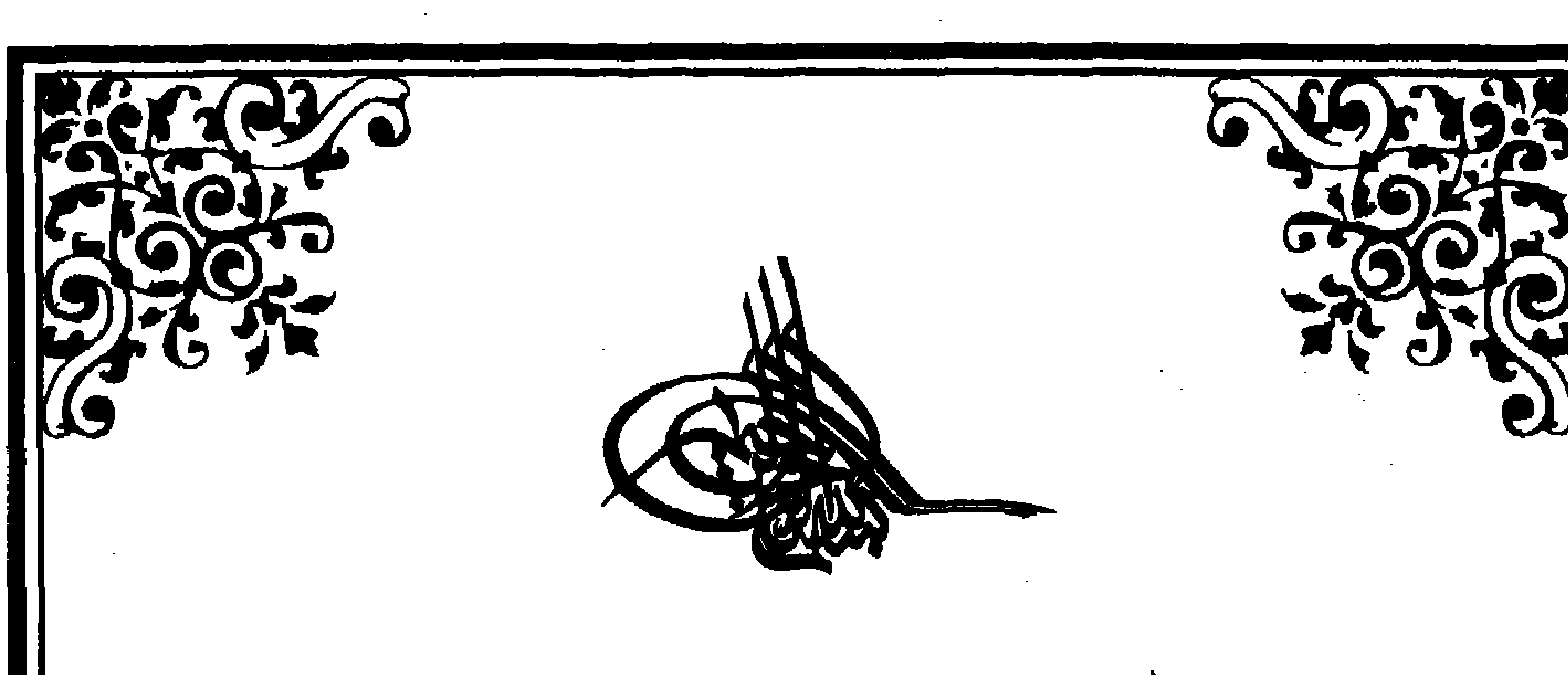
• **الشركة السعودية للتوزيع ـ الدمام** هاتف : ٨٤١٠٨٤٠

• **دار البحوث العلمية – الكويت**

الصفاة – الكويت، بناية الأوقاف رقم ٤ شارع فهد السالم

ص. ب: ٣٨٥٧ الكويت هاتف: ٢٤١٤٢٢ – ٢٤٥٠٧٨٩

• **المراسلات على العنوان** : ٣ش وزارة الزراعة ـ الدقى ـ القاهرة



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور جمال الدين عطية



العدد (٩١) - السنة الثالثة والعشرون
شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٩هـ
فبراير - مارس - أبريل ١٩٩٩م



(*) رتبت الأسماء ألفبائيًا .

قواعد النشر في المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة :
الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكّمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكّمين .

٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات

كلمة التحرير

العالم إلى أين ؟!!

د. جمال الدين عطية

* يخطئ من يظن أن انهيار الاتحاد السوفيتي يعني نهاية التاريخ وهزيمة الاشتراكية وانتصار الاقتصاد الحر وتفرد الولايات المتحدة بقيادة العالم ..

* يخطئ من يظن أن نهاية التاريخ في انتصار نظام أو هزيمة نظام : فليس عام ١٩١٧م أول قيام للاقتصاد الموجه ولا عام ١٩٩١م أول نهاية له ؛ فقد قامت في سومر نحو عام ٢١٠٠ ق.م دولة للاقتصاد الموجه ، حيث كانت الأرض ملكًا للملك وكان العمال يتسلمون حصصهم من المحاصيل من مخازن الملك، كما كانت التجارة الخارجية مركزية أيضًا ، وكذلك في بابل نحو عام ١٧٥٠ ق.م، كان قانون حمورابي يحدد أجور الرعاة والحرفيين حتى الأطباء والجراحين، وفي مصر في عهد البطالمة (٣٢٣ - ٣٠ق.م) ، كانت الدولة تملك الأرض وتدير الزراعة ، كما كانت تملك المناجم ، وأممت إنتاج وبيع السلع الضرورية حتى تجارة التجزئة والصيرفة ، وفي روما عام ٣٠١ق.م حددت الأسعار والأجور وكانت الدولة تملك معظم المناجم والمحاجر ، وفي الصين قامت عدة محاولات لاشتراكية الدولة (١٤٠ إلى ٨٧ ق.م ، ٩ إلى ٢٣م، ١٠٦٨ إلى ١٠٨٥م) حيث تم تأميم موارد الأرض والمواصلات والتجارة والصناعة والزراعة والتحكم في الأسعار والأجور ، وفي بيرو في القرن ١٣م حتى القرن ١٦م ، حيث قاموا بتنظيم وإدارة جميع ألوان الزراعة والعمل

والتجارة ، وكان كل شخص موظفًا في الدولة ، وفي أورجواي (١٦٢٠ - ١٧٥٠م) حيث قامت حكومة من القسس بإدارة جميع ألوان الزراعة والتجارة والصناعة وفي ألمانيا مورست الشيوعية في مدينة استرليتز (١٥٣٠ - ١٦٢٢م) .

* وها نحن نرى بعد سنوات قليلة من انهيار الاتحاد السوفيتي في عصرنا الحاضر نجاح الأحزاب الاشتراكية في فرنسا وإيطاليا وبريطانيا وألمانيا على منافسيها اليمينيين .

* ومازال النظام الاشتراكي قائمًا في الصين وكوبا ، وإن كانت دخلت عليه بعض التعديلات اليمينية .

* كما دخل في المقابل كثير من التعديلات الاشتراكية على النظم التي تدعي الرأسمالية واقتصاديات السوق ، خاصة في مجالات الخدمات الصحية والتأمينات الاجتماعية وغيرها ..

* إن أهم ما يخدش دعوى الرأسمالية التى تقوم على الاقتصاد الحر وقوانين السوق هو أن الدولة تقوم بالتدخل في أهم العلاقات الاقتصادية ـ وهي العلاقات بين عناصر الإنتاج – لصالح أحدها – وهو رأس المال ـ على حساب العناصر الأخرى من عمل وتنظيم وطبيعة ، وذلك بتحديد عائد مضمون لرأس المال (في صورة الفائدة التي يحددها البنك المركزي متمثلة في سعر الخصم) دون نظر إلى عائد العناصر الأخرى (حتى لو كان سالبًا) ودون إخضاع هذه العلاقة لقانون العرض والطلب كما هي القاعدة في باقي الأنشطة .

* إن المتتبع لهذه التطورات لا يملك ـ إذا كان منصفًا ناشدًا للحقيقة ـ إلا أن يرفض استيراد الأفكار جملة وبطريقة دجماتية دون تمييز الصالح من غير الصالح وكأننا أمام أيديولوجية محكمة ، مع أن أنصار هذه الأيديولوجيات أنفسهم لا ينظرون إليها هذه النظرة ، ويعدلون منها بما يرونه أصلح لظروفهم ومجتمعاتهم ...

وما أجمل قول علي عزت بيجوفيتش: إن قصة حتمية هذا النظام أو ذاك هي في التحليل النهائي مجرد وهم، وإننا إذا تحررنا من هوس الحتمية التاريخية والتفتنا إلى وسطية الإسلام يمكننا ـ بدون أي تعصبات ـ أن نكتشف ما تنطوي عليه هذه الأنظمة القائمة من جوانب الخير والشر ، لا

باعتبارها رأسمالية أو اشتراكية ، ولكن باعتبارها تجارب معينة تمارسها المجتمعات المعاصرة .

* إن الذي انتصر بانهيار الاتحاد السوفيتي ليس هو الاقتصاد الحر وإنما الهيمنة الأمريكية العسكرية والسياسية وما تبع ذلك - وسبقه - من استثمار هذه الهيمنة لصالح الاقتصاد القومي الأمريكي ، وابتزاز الدول الأخرى سواء في ذلك دول الخليج (ومازال الابتزاز مستمرا) أو دول عظمى كاليابان والصين وأوربا (وملفات منظمة التجارة العالمية حافلة بالأمثلة) .

* إن تدجين الولايات المتحدة لساسة معظم دول العالم وتوجيه الإعلام العالمي للرأي العام هما مفتاح الموقف الحالي الذي لا ينبغي أن تخفى حقائقه على المثقفين ، وأن يغفلوا عن توعية من حولهم كل في موقعه ؛ حتى ينزاح كابوس التضليل والإرهاب الدولي ، ويعود لكل صاحب سلطة استقلاله فيما يتخذه من مواقف أو يجريه من قرارات.

* لقد سارت الولايات المتحدة أشواطًا في اتجاه تعطيل المنظمة الدولية - بعد أن عجزت عن الاستمرار في التحكم فيها واتخاذها ستارًا لتحركاتها - وانتهاك قواعد القانون الدولي ، وإذا لم تبادر الدول الأخرى إلى اعتراض هذا التوجه واستخدام الجمعية العامة آلية لذلك وفقًا لقرار «الاتحاد من أجل السلام» الصادر سنة ١٩٥٠م، والذي استصدرته الولايات المتحدة من الجمعية العامة حينما عطل الفيتو السوفيتي حركة مجلس الأمن بخصوص الحرب الكورية ، فكان هذا المخرج غير المنصوص عليه في الميثاق لإعطاء شرعية دولية للعمل العسكري ، الذي تقوم به دولة أو مجموعة دول لا استنادًا إلى عقوبات الفصل السابع وإنما استنادًا إلى حق الدفاع الشرعي الجماعي المنصوص عليه في المادة ٥١ من الميثاق .

إن تنشيط هذا الإطار فيه مرونة كافية للحصول على قرارات بالأغلبية من الجمعية العامة غير المشروطة بحق الفيتو لإعطاء شرعية لأي عمل عسكري تقوم به مجموعة من الدول أو منظمة إقليمية ، وتمثل تصرفات الولايات المتحدة وبريطانيا حيال العراق وتدخلات حلف الأطلنطي في يوغسلافيا السابقة سوابق فى هذا الاتجاه ولعل هذا هو الحل الوحيد المتاح حاليا لتفادي انفراط عقد المجتمع الدولى

وانتهاء الأمم المتحدة كما انتهت عصبة الأمم من قبل .

* ويدخل في هذا السياق تقوية المنظمات الإقليمية وفي مقدمتها منظمة المؤتمر الإسلامي لسد الفراغ الناتج عن شلل المنظمة الدولية .

إن منظمة المؤتمر الإسلامي تمتلك عدة عناصر إيجابية كمظلة جامعة لكل الدول الإسلامية ، وكجهاز متكامل من المنظمات المتخصصة المنبثقة عن المنظمة الأم ، ولا ينقص هذا الهيكل المؤسسي لبث الروح فيه سوى الإرادة السياسية التي تحتاج إلى مبادرة من بعض الدول ذات التأثير كمصر والسعودية وإيران وباكستان ؛ كي يتحول هذا الحلم إلى حقيقة .





العولمة والهوية ودور الأديان

د. أحمد كمال أبو المجد

اقتصر في هذه الورقة على ابداء ملاحظة أولية ، وتوضيح منهجيّ ... ولدي – في النهاية – ثلاث أفكار محددة أساسية.

أما الملاحظة الأولية : فإن بعض ما استمعنا إليه عن العولمة ودورها وحتمية مجيئها .. وإن جاء من منطلقات سياسية واقتصادية ليبرالية وثيقة الصلة بالنظام الرأسمالي فإنها – وهذا موطن العجب – تكاد تتطابق مع مقولات سمعناها كثيرًا منذ عشرات السنين تطل علينا –آنذاك– من المذهب الاشتراكي المرتبط فلسفيًّا وتاريخيًّا بالفكر الماركسي، وهذه قضية جديرة بالتأمل مثيرة للدهشة ، باعثة على البحث في قضية «الأيديولوجيات» ومقولاتها الأساسية .. والقيمة العلمية الحقيقية لتلك المقولات . وأشير في هذه الملاحظة إلى المقولات الثلاث الآتية :

المقولة الأولى : القول بحتمية التاريخ، وجريان مشيئته على الناس أجمعين .. ومع أن هذه المقولة ظلت مرتبطة – في علمنا – بنشأتها في الفكر الفلسفي الأوربي على يد هيجل أولاً ، ثم على يد ماركس بعد ذلك .. فإنها عادت تطل علينا على ألسنة وأقلام فلاسفة «العولمة» ؛ حيث يصورون تلك العولمة تطورًا حتميًّا آتيًا لا ريب فيه ، ولا قبل لأحد بدفعه أو الوقوف في وجهه .. دون أن يقدموا دليلاً واحدًا على وجود تلك الحتمية التي نكاد نرى فيها ترويجًا مذهبيًّا وسياسيًّا أكثر مما نرى فيها من سمات النظر العلمي

الموضوعي المحايد .. وحسبنا دليلاً على هذا أن «العولمة» أو «الكوكبة» بصورتها الشاملة لم تكتمل بعد .. فلا زالت الدولة القطرية ذات السيادة والاستقلال حقيقة حية في عوالم السياسة والاقتصاد والقانون .. بل لا زالت صور عديدة من صور «التكتل» الإقليمي المفضي في تصور المبشرين بالعولمة إلى توحد عالمي نهائي .. أقول: لا زالت صور عديدة تتأرجح بين النجاح والفشل ويتنازع أصحابها حول حدودها وطبيعتها ، ولا يكادون يخطون خطوة إلى الأمام حتى يعودوا - بعد حين - إلى التراجع والخطو إلى الوراء .

أما **المقولة الثانية** : فهي مقولة التفسير الاقتصادي للتاريخ ، وبغض النظر عن المنبع الفكري الخاص لهذه المقولة في الفكر الماركسي ، وأنها مرتبطة بالمقابلة الماركسية الشهيرة بين المادة والفكر Matter and consciousness فإن التفسير الاقتصادي للتاريخ - كما انتهت إليه النظرية الماركسية - مؤداه أن الأبنية السياسية والثقافية والقانونية ليست إلا أبنية علوية يحدد وجودها وحركتها بناء تحتي ذو طبيعة مادية ... وأنه في جوهره بناء اقتصادي مرتبط بنظام الإنتاج وملكية أدواته ... ومن عجب أن تعود هذه النظرية مع موجة الترويج للعولمة، ولكن في ثوب جديد يرد حركة النظام الدولي الجديد... ومستقبل الكيانات السياسية والقانونية القائمة في ظله - إلى طبيعة نظمها الاقتصادية ... على نحو يجري معه تهميش دور السياسة والفكر السياسي ، وتهميش الثقافة بصفة عامة.

فلا حديث إلا عن التحول الاقتصادي نحو الرأسمالية الجديدة متمثلة في تصفية الملكية العامة ، وتصفية دور الدولة وقطاعها العام ، ونقل ذلك كله إلى القطاع الخاص تحت لواء الخصخصة أو التخصصية كما يسميها البعض Privatisation .

أما **المقولة الثالثة** : فهي القول «بذبول الدولة» أو انتهاء دورها Withering of the state ، وهنا كذلك لا يغيب عنا اختلاف نقطة البداية الفلسفية القائمة وراء هذه المقولة كما عرضها الفكر الماركسي عنها في فكر «الترويج للعولمة» ولكن النتائج العملية للمقولتين تكاد تكون متطابقة ..

فالداعون إلى «العولمة» تحت مظلة الرأسمالية الجديدة التي يصورها أكثر

الكتاب بأنها النظام الاقتصادي النهائي الذي تمت به دورة التاريخ ... تقترن -على نحو يكاد يكون عامًا - برفض تدخل الدولة في العلاقات الاقتصادية على زعم أن هذا التدخل هو المسئول عن تدهور اقتصاديات الدول الاشتراكية والنامية .. وأن الوفرة الاقتصادية ، بل والعدل الاجتماعي سوف يتحققان من خلال قوانين السوق التي تقوم على العرض والطلب ، وتنتهي إلى توازن بين مصالح المنتجين ومصالح المستهلكين وطالبي الخدمات ..

ولا يكاد أحد ينبه إلى ضرورة تدخل الدولة لحماية الضعفاء والفقراء ، وإلى ضرورة إيجاد شبكة أمان Safety net خلال مرحلة التحول الاقتصادي حتى تتناوشه سهام النقد والاتهام بأنه يدعو إلى ردة جديدة يعود معها النظام الاقتصادى والسياسي الشمولي الذي تخلص العالم منه إلى غير رجعة بسقوط الاتحاد السوفيتي وانهيار النظم الاشتراكية .. ونسى هؤلاء أن الدولة لا يمكن ولا يجوز لها أن تستقيل ، وأن كل ما يتطلبه الدخول في الدين الجديد «دين العولمة والخصخصة» إنما هو تحول طبيعي في وظيفة الدولة بحيث لا تباشر الإنتاج ولا تتحكم فيه من خلال خطة مركزية شاملة وصارمة .. وإنما تصير الدولة حكمًا وحارسًا للنشاط الاقتصادي الخاص ، وضامنًا للمنافسة المتكافئة الحرة، وسدًّا في وجه الاحتكار والأساليب التجارية المعوجة والخارجة على حرية التجارة وسلامة الممارسات التجارية .. ومن المؤكد أن الحاجة إلى هذا الدور الأخير حاجة كبرى .. وأن الموقف الحدِّي المطلق والمتعسف من كل تدخل للدولة .. لا يقل جمودًا ولا ضررًا عن موقف المفكرين والساسة الماركسيين الذين بشروا بنهاية الدولة عند حلول المرحلة النهائية من مراحل التطور الاقتصادي والاجتماعي ...

هذا عن الملاحظة الأولية .

أما التوضيح المنهجي ، فإنه يتكون من شقين :

الشق الأول : أننا نشهد - في هذا العصر - عدة ظواهر متجاورة متعاصرة... تتداخل آثارها أحيانًا على نحو يحول دون رد كل أثر منها إلى واحدة بعينها من تلك الظواهر :

١- نحن ، على سبيل المثال ، نشهد ظاهرة سقوط الحواجز المكانية والزمانية بين الناس والشعوب نتيجة الثورات

المتعاقبة في ميادين الانتقال Transport-ation والاتصال Communication ... فتسارعت حركة الناس ، وتعددت مرات انتقالهم من مكان إلى آخر ... كما تسارعت حركة الأخبار والصور والكلمات عبر شبكات البث الإذاعي والتليفزيوني وعبر الهاتف ، وأخيرًا عبر الأقمار الصناعية التي أوشكت أن تلغي حدود المكان إلغاءً تامًّا ... حتى صار العالم - حقيقةً لا مجازًا - قرية واحدة.. تتكلم بكل لغات العالم .. وأصبحت هذه الأقمار تنقل أخبار الناس وصورهم وثقافاتهم إلى كل الناس .

٢ - ونحن نشهد -في الوقت ذاته- انهيار النظام الدولي القديم بجوانبه الاقتصادية والسياسية والعسكرية .. فلا الدنيا اليوم يتنازعها مذهبان اقتصاديان متناقضان (الرأسمالية والاشتراكية) ... ولا العلاقات الدولية يحكمها قطبان أو محوران ... أحدهما غربي والآخر شرقي... ولا التوازن العسكري تحدده أو تتجاذبه قوتان ... إحداهما على رأسها موسكو والأخرى على رأسها واشنطن ولندن وبون وباريس .

٣ - ثم نحن نشهد كذلك مولد كيانات اقتصادية مستقلة عن الدولة ومستقلة كذلك عن مجموع الدول ... هي المشروعات الصناعية والتجارية والخدمية العملاقة التي تعبر القارات ولا تعترف بحدود الدول ، وتسعى إلى أن تكون الدنيا كلها سوقًا لما تقدمه من سلع وخدمات ، وهو ما يمكن أن نسميه ظاهرة «العملقة» الاقتصادية والصناعية Economic and Industrial Giantism وهذه المؤسسات الاقتصادية والصناعية العملاقة قد اكتسبت قوة ونفوذًا هائلين، وصارت قدرتها على الحركة وعلى خدمة مصالح أصحابها تفوق قدرة كثير من الدول والحكومات، كما صارت قادرة فى أحيان كثيرة على تهميش دور المؤسسات الأقل حجمًا ، بل وعلى استبعادها أحيانًا من سوق المنافسة، وتهديدها بالزوال .

وحين نتحدث عن العولمة ، فنحن لا ندري - في كثير من الحالات - ما إذا كان الذي نتحدث عنه ليس إلا أثرًا طبيعيًّا ومنطقيًّا لانهيار الحواجز وسقوط المسافات .. أم أنه مظهر من مظاهر انهيار النظام الدولي القديم .. أم أنه - أخيرًا - تطور تستدعيه وتسعى إلى تحقيقه المؤسسات العملاقة صاحبة

المصلحة الأكيدة في اتساع السوق التجاري أمام ما تنتجه من سلع وما تقدمه من خدمات .

أما الشق الثاني : فمؤداه أننا لم نعد ندري – في أحيان كثيرة – ما إذا كان المتحدثون عن «العولمة» يتحدثون عن تطور تتحدد معالمه نتيجة توفر أسبابه ، وعن ظاهرة تقع ؛ لأن دواعيها ومقدماتها قد تجمعت في الواقع... أم أنهم يتحدثون عن تطور مبتغى، وتنظيم جديد للعلاقات يراد السعي لتحقيقه والتعجيل بوقوعه واكتمال حلقاته ... وبعبارة أخرى هل نحن إزاء قضية واقع ووجود نرصد حدوثه ... أم أننا أمام دعوة لنظام جديد نريد الترويج له

... a description or a prescription?

وقيمة هذه التفرقة أننا إذا كنا أمام دعوة لنظام جديد ، فإن علينا أن نتحفظ كثيرًا وأن نتردد طويلاً قبل أن نقبل كثيرًا من مقولات المتحدثين عن «العولمة» من هذا المنطلق الدعوي الترويجي .. ويدفعنا إلى التنبه لهذا الأمر أننا وجدنا في كثير مما يقرره المتحدثون عن العولمة ، حتى في هذا المجمع الأكاديمي الرصين ، عددًا غير قليل من المبالغات ... يتعلق بعضها بوصف الواقع ... ويتعلق الآخر بتقويمه:

(أ) فمن النوع الأول التحدث عن «العولمة» كما لو كانت أمرًا قد تحقق فعلاً واكتملت حلقاته ... بينما الواقع يصرخ من حولنا بغير ذلك ، فلا زالت الدولة القطرية حقيقة قائمة ... ولا زال تأثيرها في العلاقات السياسية والاقتصادية ، بل والثقافية كذلك تأثيرًا قائمًا وملحوظًا... بينما يتحدث البعض عن الدولة كما لو كانت من مخلفات التاريخ ، أو من الظواهر المنقرضة .. ولا نقبل بسهولة أن تكون هذه المبالغة ثمرة غفلة فكرية .. بل الأقرب أنها ثمرة استعجال مقصود لاكتمال حلقات العولمة في معناها المتصل باتساع السوق، وإتاحة الحرية الكاملة أمام السلع والخدمات لتتحرك في هذه السوق دون حواجز أو معوقات تفرضها الدول ..

(ب) ومن النوع الثاني التعجل في إضفاء قيمة إيجابية على كل آثار «العولمة» كالادعاء بأنها – في النهاية – تخدم مصالح الفقراء والدول النامية والصغيرة ، وهو أمر نقطع بأنه على الأقل لم يتحقق بعد ، ولا زال المستفيدون الأوائل من هذه العولمة هم الدول الصناعية الكبرى والمشروعات العملاقة عابرة القارات، وليس في تقارير الأمم المتحدة ومنظماتها

المختلفة - وبصفة خاصة تقارير البنك الدولي - ما يشير إلى انحسار مد الفقر المتزايد خصوصًا في أفريقيا وغير قليل من دول آسيا وأمريكا اللاتينية .. ولا نريد هنا أن نقرر أمورًا أو ندعي وقوع نتائج لا نملك قاعدة معلومات كافية تدل عليها .. وإنما حسبنا أن نقرر أن كثيرًا من آثار «العولمة» لم يتم رصدها على نحو علمي .. وأن النزعة الدعوية الترويجية هي التي تبشر بنعيم العولمة تبشيرًا نتحفظ كثيرًا عليه مادام غير مؤيد - بعد - بدراسات علمية كافية ، وقاعدة معلومات مساندة .

وفي الحديث التحريضي الذي يدعو إلى التوافق مع نظام اقتصادي عالمي واحد تبرز مفارقة غريبة جديرة بالتسجيل ، وهي صحيحة في ميدان الاقتصاد .. وصحيحة كذلك في ميدان السياسة ، وفي ميدان الثقافة على وجه الخصوص ، ونشير بذلك إلى التناقض القائم بين الدعوة الملحة إلى التوافق مع النظام الاقتصادي العالمي الموحد .. وبين الدعوة إلى التعددية Pluralism .. وإلا فماذا يبقى من التعددية الحقيقية إذا كان جميع الحضور مدعوين إلى «الدخول في دين الملك».. وترك عقائدهم السياسية والاقتصادية والثقافية التي كانت لهم قبل ظهور هذا الدين الجديد .. وأن جوهر الدعوة إلى العولمة ، بالمعنى الدعوي الذي حددناه ، أن على الجميع أن يندمجوا في النظام الجديد to integrate بينما جوهر التعددية أن يبقى كل أحد على خصوصيته وهويته وتفرده .. وأن «يتعاون» الجميع بعد ذلك على طريق نظام جديد تقوم علاقاته على أساس «الاعتماد المتبادل» Interdependence، لا على استعلاء فريق واستخذاء فريق.. أو قيادة نظام واحد .. وتبعية سائر الناس له .. ولا نخفي - هنا - انحيازنا الصريح للتعددية، وأهمية المحافظة عليها، فهي أكثر ديمقراطية وأدنى إلى حماية حقوق الأفراد ؛ ذلك أنها تؤدي في النهاية إلى إقامة نظام تتعدد فيه بصفة مبدئية مراكز اتخاذ القرار .. وهو ما يشكل ضمانًا لرشد الفكر والقرار من ناحية ، ولحماية الحرية من ناحية أخرى.

أما الأفكار الثلاث الرئيسية التي بدت لي والتي أريد أن أضعها واضحة بين يدي الباحثين في أمور «العولمة» فهي الأفكار التالية :

١ - إن علينا، نحن العرب والمسلمين

أن نسأل أنفسنا سؤالاً صريحًا ، وأن تكون إجابتنا عليه واضحة.. هل نحن في معركة ضد التطورات المصاحبة للتحول نحو «الكوكبة أو العولمة»؟ وهل لدينا بديل نعرفه ، ونريد أن نثبت فيه ، وأن نقف - بسبب وجود هذا البديل - في وجه الدعوة إلى العولمة؟، وجوابي عن هذا .. أن بعض ما يقع تحولاً نحو العولمة أيًا كان مقدار ما تحقق منه ، هو نتيجة طبيعية لتحولات علمية وصناعية وقعت فعلاً .. ولا يتصور أن يكون المسلمون والعرب في معركة مع سنن الله .. وإنما يأتي مثل هذا التصور من افتراض «أفضلية» كل قديم على «كل جديد» وهو افتراض لا يمليه موقف عقائدي أو ثقافي سليم، وإنما تمليه روح الخوف والإحساس بالعجز عن مواجهة «الجديد» وغير المألوف .. جوابي -مرة أخرى - عن هذا السؤال أننا لسنا في معركة مع التطور.. ولا حاجة بنا إلى أن نلوي ذراع بعض نصوص إطارنا المرجعي، خصوصًا إطارنا المرجعي الديني الإسلامي؛ لنصل إلى «إدانة» مسبقة لتطور لا نملك دفعه، كما لا نملك الدليل على تناقضه مع الثوابت التي يشتمل عليها إطارنا المرجعي.

إن موضع العظمة أو الإعجاز في ديننا وثقافتنا يتمثل في هذا الجمع بين عدد من الثوابت التي تكوّن بنية أساسية لثقافتنا ، وبين القدرة غير المحدودة على التجاوب مع الجديد ، وتوظيفه ، من خلال جهد إنساني عامل ومسئول ، ليخدم القيم العليا والمصالح الكبري للأفراد وللأمة ..

ولا يتصور أبدًا ، ولا يجوز ، أن نتخلى عن هذه المهمة الثقافية الكبرى .. اكتفاءً بموقف دفاعي انكماشي يمليه الإحساس المبالغ فيه بالضعف والعجز عن التعامل مع كل جديد .

٢ - إن التحول نحو العالمية وإن بدأ اقتصاديًّا ، إلا أن امتداده إلى الميدانين السياسي والثقافي ، يثير سؤالاً حاسمًا وكبيرًا لا يتصور تجاهله أو القفز عليه ، وأعني بذلك البحث عن الأساس الأخلاقي الذي يكوّن بنية أساسية تحتية لهذا النظام الجديد .. إنه مما لا يحتاج إلى بيان أو إثبات أن كل نظام اقتصادي، وكل نظام سياسي يسنده نظام أخلاقي، ومنظومة قيم خاصة به تستمد منها الأحكام التقويمية .. وحين كانت القبيلة - في الزمان القديم - هي الوحدة السياسية والاقتصادية الأساسية كانت

بنيتها الأخلاقية ومنظومة السلوك فيها مستمدة من «تقاليد القبيلة» المتوارثة عبر الأجيال ..

وحين قامت الدولة الحديثة ، واستقرت حدودها الجغرافية ، التي صارت - كذلك - حدودًا سياسية لها، ومحددًا أساسيًّا لسوقها الاقتصادي .. كانت فكرة النظام العام والآداب المستمدة من القيم السائدة بين «شعب» كل دولة هي الأساس الأخلاقي للكيانات القطرية المختلفة ، نعم ظلت «القومية» رابطة جامعة لكثير من الدول التي تنتمي شعوبها لثقافة واحدة ، ولكن حدود النظام الأخلاقي ظلت - في الغالب - هي حدود الدولة ، أو حدود الدولة متداخلة مع حدود «الأمة الواحدة» التي يربطها رباط ثقافي قومي.

فماذا إذن يكون الأساس الأخلاقي لعالم متوحد نتيجة توحد السوق ، وارتفاع الحواجز وتلاقي الثقافات ؟

إن النظام الاقتصادي الجديد الذي كان أول ما توحد في هذا العصر .. لا يزال مفتقرًا إلى نظام أخلاقي يقوم عليه، كما أن النظام السياسي الذي يتشكل الآن - بشيء من البطء - لا يُعْرَفُ له هو الآخر أساس أخلاقي معلوم .

فإذا ذكرنا أن النظام الاقتصادي العالمي الجديد هو - في جوهره - نظام رأسمالي تتحكم فيه الثروات المتراكمة ، وتوجهه المؤسسات الخاصة التي تحوز تلك الثروات .. وإذا ذكرنا أن المنافسة الحرة يمكن أن تتحول إلى صراع وحشي تمليه المصالح الأنانية التي لا تعرف الشبع.. وإذا ذكرنا أن الضعفاء - وهم الكثرة الغالبة - يمكن أن يقعوا صرعى وضحايا في هذا الصراع الوحشي .. ثم إذا ذكرنا أن المنظومة القانونية والدستورية التي عاش العالم في ظلها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية في منتصف الأربعينيات وحتى نهاية هذا القرن ، ونعني بذلك منظمة الأمم المتحدة وميثاقها ، قد تداعت أركانها واهتزت قوائمها وأصبحت مجرد عباءة ذات هيكل إداري .. ولكن جوهر «السلطة» فيها يكاد يستقر في يد واحدة لا تقبل منافسًا ولا شريكًا ، وأعني بذلك يد الولايات المتحدة .

إذا ذكرنا ذلك كله بدت الحاجة ماسة وملحة إلى توافق الشركاء الجدد في النظام العالمي الجديد على «أساس أخلاقي مشترك» .. ولا يكون هذا الأساس مشتركًا إلا إذا استمد مضمونه

من «الثقافات المتعددة» التي ينتمي إليها الشركاء .. وإلا إذا مثل الحد الأدنى الذي نستطيع أن نتجاوز به مواضع الخلاف والخصوصية Particularity وأن نلتقي – في ظله – على الأمور المشتركة Commonlities ، وهكذا ننبه إلى أن البحث عن «منظومة قيم مشتركة» ينبغي أن يكون شاغل أصحاب الثقافات التي تلتقي بعد انهيار الحواجز ليكون من لقائها توافق جديد Entente وليس صراعًا Clash ، كما توقع صمويل هانتنجتون ، وإن كنا نرى في كتاباته الأخيرة بعض الاستدراك على مقولة حتمية الصراع بين الحضارات .

٣ – إنه في مقام البحث عن أساس أخلاقي مشترك ، لا يجوز الغفلة عن «الدور الأساسي» الذي تلعبه الأديان في تقديم هذا الأساس المشترك ، فقد كانت الأديان منذ فجر التاريخ وإلى يومنا هذا الينبوع الأكبر الذي استمدت منه الشعوب بناءها الأخلاقي .. وإذا كانت مرحلة «الحداثة» التي أعقبت الثورة الصناعية قد فجرت عبادتين جديدتين هما «عبادة المال» و «عبادة الذات» فإن الآثار السلبية التي ترتبت على هاتين العبادتين قد ردت الناس من جديد إلى «أديانها» تلتمس منها علاجًا لما تشكو منه ، وتستلهم قيمها ومبادئها الكبرى في إيجاد أساس أخلاقي تتحسن عن طريقه «نوعية» العلاقات الإنسانية The Quality of Human Relations بعد أن اكتشف الإنسان الفرد أن سعادته الحقيقية لا تتحقق بحيازته الأشياء وتراكم الأموال ، وإنما تتحقق من خلال علاقات حميمة وودية ودافئة مع غيره من الناس .

على أن الأديان – وأتحدث هنا بوضوح وصراحة عن الأديان السماوية الثلاثة التي هي في مصطلحنا الإسلامي كلها «إسلام» ، وهي الأديان التي ترجع إلى عقيدة التوحيد التي جاء بها إبراهيم عليه السلام .. ثم نزلت بها كتب ثلاثة هي التوراة والإنجيل والقرآن الذي جاء ﴿**مصدقًا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنًا عليه**﴾ – هذه الأديان لن تستطيع – في المدى القريب – أن تؤدي هذا الدور إلا إذا توفر لدعاتها والمبشرين بدورها والحاملين لرسالتها أمران :

الأول : الوقف الفوري لما يمكن أن نسميه صراع المبشرين The clash of missionaries ؛ ذلك أن هذا التبشير لم

يعد له موضع بعد أن استقر أكثر الناس على أديانهم .. وبعد أن صارت المشكلة الحقيقية التي تواجه المتدينين ليست مشكلة الاستكثار من الداخلين في الدين، وإنما ترشيد حركتهم وتصحيح فهمهم ، وإصلاح سلوكهم ، في إطار المقاصد الكبري للدين ، كما صارت المشكلة العامة التي تواجه جميع المتدينين هي مواجهة تيار «اللادينية» الذي يعود بالناس – من جديد – إلى دين العبادتين «عبادة الذات» و «عبادة المال» .

إن ممثلي الأديان السماوية مدعوون إلى التأمل في هذه الصورة بكل قسماتها وتفاصيلها ؛ ليرسموا أولويات عملهم من جديد ، وليبدءوا رحلة حوار طويل يظللهم فيها قوله سبحانه : **﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾** .. وهو حوار لابد أن تحكمه آداب الحوار الإنساني الرفيع ، وهي آداب شدد عليها القرآن بقوله سبحانه : **﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾** ، وقوله: **﴿وقولوا للناس حُسْنًا﴾** .

الثاني : معاودة النظر في الخطاب الديني السائد بين دعاة كل دين أو المتحدثين باسمه ، أو الصفوة من المحسوبين على ثقافته .

وسألجأ في هذا الجزء من حديثي إلى درجة من الصراحة والجسارة ، ربما لا تكون مألوفة في المحافل والمجامع العلمية ، ولكن الأمر – فيما أتصور – أجل وأكبر من كل مداراة أو مجاملة .. وكل ما أقصد إليه من هذه المصارحة هو إثارة التفكير وتنبيه الخواطر ، وفتح حوار صريح يشارك فيه الجميع بجسارة، نرجو – مع ذلك – ألا تنال من روح الود الذي هو أول آداب الحوار بالتي هي أحسن.

(١) فأما اليهودية فلا أملك ولا أحب أن أتعرض من قريب أو بعيد لعناصرها اللاهوتية ، فليس هنا مكان هذا .. ولست – على أي حال – مؤهلاً للخوض فيه .. ولكني أتحدث عن مسافة كبيرة صارت تفصل يهود العالم عن مسيحييه ومسلميه ، وعن حاجز نفسي يعبر عن نفسه في فترات الصفاء والهدوء بشيء من الفتور الممزوج بالتوجس .. كما يعبر عن نفسه في فترات أخرى سيئة بألوان من العداوة والبغضاء التي صار البعض يسميها خطأ «معاداة السامية» .. وأزعم زعمًا – أنا وحدي مسئول عن طرحه – أنه مما أسهم في خلق هذه المسافة أن قيادات

وزعامات يهودية قد بنت علاقة اليهود بغيرهم على أساس محوري هو الإحساس بعدم الأمن Insecurity نتيجة انعزال اختياري أو مفروض في حوزات خاصة Ghettos ونتيجة تشرذم وتفرق في البلاد في نوع من التيه السياسي الجديد New diaspora .. وأخيرًا نتيجة ما وقع لهم في التاريخ الأوروبي الحديث من التعرض للمأساة المعروفة باسم Holocaust على يد هتلر وألمانيا النازية .. وحين ظهرت الحركة الصهيونية فإنها عزفت طويلاً وبنبرة عالية وإيقاع متتالٍ ودأب لا يفتر على هذه الأمور الثلاثة .. واستطاعت أن تخلق تعاطفًا شديدًا مخلصًا أو غير مخلص مع يهود العالم ، ثم مع الحركة الصهيونية .. ومارست بعض الدوائر الصهيونية – وأقول بوضوح بعض الدوائر الصهيونية – نوعًا من الابتزاز الذكي لعديد من الدوائر الغربية ، بل والشرقية ؛ سعيًا لتحقيق وخدمة مصالح سياسية واقتصادية لا صلة لها باليهودية كدين سماوي ؛ مما يجعلنا نتردد طويلاً في إدانتها كمنهج صالح لإقامة علاقة إيجابية تجعل يهود العالم شركاء أصلاء في السعي لإيجاد «نظام أخلاقي مشترك» يكون بمثابة بنية أساسية للنظام العالمي الجديد .. إن هناك إغراء لا شك فيه بمتابعة هذا النهج الذي حقق لليهود خلال المائة سنة الأخيرة مكاسب عديدة.. ولكن الزمن تغير والخريطة الجديدة ليست هي الخريطة القديمة .. فلا جتو هناك ولا هولوكوست ، ولا تيه ، ولا تهديد لأمن اليهود .. ومن الضروري – قبل تأخر الوقت وفوات الأوان – أن تعيد القيادات والزعامات الدينية اليهودية النظر في هذا الأمر كله ، قبل أن تقع أمور لا نحب لها أن تقع ..

(٢) وأما المسيحية ، فإن أزمتها المعاصرة فيما نرى لا ترجع إلى شيء من مقولاتها اللاهوتية ولا إلى الصراع بين كنائسها المختلفة ، خصوصًا الكاثوليكية والبروتستانتية .. وإنما ترجع هذه الأزمة – كما نراها ، وفي إطار ما نحن بصدده من بحث دور الأديان في إيجاد أساس أخلاقي مشترك للنظام العالمي الجديد – إلى أنها مهددة بتراجع تأثيرها لمصلحة المكون العقلي المادي المستمد من الحضارة اليونانية القديمة ، والذي تطور ونما في أوروبا وأمريكا .. إن الصراع التاريخي بين المؤسستين اللتين تنازعتا السيادة في الغرب خلال القرون الوسطى وهما الكنيسة والدولة الملكية .. هذا

الصراع قد انتهى إلى مصالحة تاريخية صيغت في شكل مبدأ سياسي ودستوري لم يعد محلاً للمناقشة أو الجدل في الفكر الغربي ، وأعني مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة .. وهو مبدأ له مبرره التاريخي الشرعي بسبب جمود الكنيسة ورجالها من ناحية وتدخلهم في حريات الأفراد من ناحية أخرى ..

ويعبر الأمريكيون عن هذا المبدأ بأنه تقرر إقامة جدار مرتفع يفصل بين الكنيسة والدولة a high wall of separation ، ولكن هذا الجدار العالي الذي أريد له - تاريخيًا - أن يحدد اختصاص مؤسستين من مؤسسات المجتمع الغربي المسيحي قد تحول تدريجيًا إلى إقصاء لكل ما هو ديني عن مسيرة التطور الإنساني ، خصوصًا في ميادين السياسة والتشريع والاقتصاد .

ونستطيع تلخيص هذا الوضع في صورته الراهنة بقولنا : إن حضارة الغرب تقف على أبواب طلاق بائن بين العنصرين المكونين تاريخيًا لمضمون هذه الحضارة .. المكوّن المسيحي والمكون العقلاني المادي المستمد من أصول يونانية .

ولقد آن الأوان - فيما نرى - لإعادة النظر في هذه الصيغة دون التنازل عن بقاء الحريات السياسية بعيدة عن تدخل رجال الكنيسة .. وبغير إعادة النظر هذه سينطلق التطور السياسي والاجتماعي في الغرب محرومًا من قيم الرحمة والسماحة والحب والسلام ، وهي القيم التي بشر بها المسيح عليه السلام .. وستحاصر المسيحية في كنائسها .. ولن يقبل عليها إلا الهاربون من الحياة والعاجزون عن التعامل مع نواميس التطور ومتطلباته .. وسيجد الناس أساسًا أخلاقيًا لنظامهم العالمي الجديد بعيدًا عن المسيحية وتعاليمها الإنسانية السمحة .

(٣) أما على الساحة الإسلامية .. فإن الأمر يحتاج إلى تصحيح الشأن الداخلي للأمة على محاور خمسة :

(أ) رسم الخط الفارق بين الإسلام كما يفهمه ويمارسه ويتنفسه مئات الملايين من المسلمين ، مكونين التيار العريض للإسلام وحضارته ونظامه وبين ما سماه الغربيون حديثًا «الأصولية» "Fundamentalism" - "integrism" وهو ما نسميه نحن المسلمين تيار «الغلو في الدين» وهو غلو تتنوع إفرازاته السلوكية غير السوية ، بدءًا من العزلة

عن تيار الحياة والفرار إلى التعبد بظواهر النصوص .. وانتهاء إلى ممارسة صور من القسر والعنف وإكراه الناس ، وهي صور تصطدم مباشرة بروح الإسلام ، ونصوصه القطعية الثابتة في إطاره المرجعي .. نعم ، لقد تعمد البعض - من منطلقات سيئة ماكرة - أن يخلطوا بين الظاهرتين ، ولكن يظل صحيحًا أن جزءًا كبيرًا من المسئولية عن هذا الخلط تقع على أكتافنا نحن المسلمين، وعلى علمائنا بوجه خاص ممن ترددوا أو تحرجوا أو كانت لهم حسابات لا ندريها أو ندري بعضها حالت بينهم وبين مواجهة تيار الغلو والإنكار عليه وبيان فساد مقولاته ، بنبرة عالية ، وعبارة واضحة ، وصوت جهير .

(ب) تصحيح فهم «عالمية الإسلام» باعتباره دعوة إنسانية موجهة للكافة ، وليس نظامًا يسعى أتباعه إلى فرضه عنوة وقسرًا على سائر الناس .. والحديث في هذا يطول .. وهو يقتضي تصحيحًا وتطويرًا جذريًا لأسلوب الدعوة إلى الإسلام وللخطاب الإسلامي بصفة عامة، ولمفهوم الجهاد في الإسلام بصفة خاصة .

(جـ) ممارسة الاجتهاد والإقبال على التجديد في الفقه وفي أصوله على نحو يسمح باستيعاب صور التطور العمراني، ويواكب حركة العلم والتقنية ، ويسهم فيها كما أسهم المسلمون الأوائل في تطور العلوم والمعارف الإنسانية .. وجدير بالذين تملؤهم الريبة ويستولى عليهم الهلع من كل محاولات التجديد في الفكر الإسلامي أن يسمعوا قول الإمام الحنبلي المشهود له بالعلم والورع تقي الدين ابن تيمية حين يتحدث عن «السياسة الشرعية» فيقول : «إنها قسم من الشريعة وليست قَسيمًا لها» .. أي إنها جزء من أجزائها وليست أمرًا خارجًا عليها ..

(د) إعادة قيم الحرية والديمقراطية إلى مكانهما الصحيح من التصور الإسلامي، ومن الحياة اليومية والسياسية والاجتماعية للمسلمين .. بعد أن ساد القمع وغابت الشورى وتراجع الإيمان بفضائل الحرية عند كثير من الرعاة والرعية ، وإن قالوا .. وإن قالوا ..

(هـ) إعادة النظر في علاقة «المسلمين» ، بالآخرين .. فالمسلمون لم يكونوا ولم يرد لهم ربهم أن يكونوا أمة منعزلة منكفئة على نفسها ، مرتابة في

غيرهـا .. وإنما الخلق كلهم في منطق الإسلام «عيال الله» والتعددية سنة من سنن الله في خلقه .. ﴿**ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات**﴾ .. والأصل في علاقة المسلم بسائر الناس أنها علاقة ود وتعاون على الخير وتراحم ﴿**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم**﴾ ، ﴿**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله**﴾.

ويبقى من وراء ذلك كله ، ومن بعده ، أن الجميع مدعوون إلى ممارسة تواضع حقيقي، وإلى التيقن من أنهم سيدخلون القرن الذي يدق أبوابهم جميعًا .. في موكب واحد .. وأن عليهم - لذلك - أن يواجهوا تحديات هذا المستقبل بعقول تتسع لاختلاف الرأي والنظر ، وقلوب تدرك ما بين الأديان السماوية من نسب وثيق «فالأنبياء أبناء علات ، أمهاتهم شتى وأبوهم واحد».

هذا .. أو الطوفان .. يحمل إلى البشرية من الأخطار الجسام ما لا يعلمه إلا الله ، ويلقي على موكبها الواحد المشترك سخائم وبلايا تَسْقُط على رءوس الجميع كأنها ﴿**حجارة من سجيل**﴾ ..

وعلى الله قصد السبيل ،،



أبحاث

الاحتفال بالاحتلال أم بالاستقلال ؟!

د. محمد عمارة

في «الوطنية» - كما في «الدين» - هناك أمور «معلومة بالضرورة»، لا تختلف فيها ولا عليها بصائر ذوي التمييز من العقلاء .. ذلك لأن الوطنية الصحيحة ، مثلها كمثل التدين الصحيح فطرة فطر الله الناس عليها .. وعن الفطرة الدينية حدثنا القرآن الكريم عندما قال : **﴿فأقم وجهك للدين حنيفًا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾**[1] ..

وعن فطرة الوطنية علّمنا رسول - ﷺ - حبه لوطنه مكة حتى وهي على الشرك، الذي حاصر دعوته ، واضطهد المؤمنين بها ، بل واستفز هؤلاء المؤمنين ليخرجهم من وطنهم ، فقال ﷺ يناجي هذا الوطن - مكة - في لحظة الفراق ، يوم الهجرة : «والله إني أعلم أنك أحب البلاد إلى الله ، وأحب البلاد إلى نفسي ، ولولا أن قومك أخرجوني منك ما خرجت»! ..

ومع مطلع عصرنا الحديث ، ظهرت طلائع الأناشيد الوطنية ، التي نظمها علماء الإسلام ، فتحدثت عن فطرة الوطنية .. ومنها ما نظمه الشيخ رفاعة الطهطاوي (١٢١٦ - ١٢٩٠هـ /

---

(١) الروم : ٣٠ .

١٨٠١ - ١٨٧٣م) عندما قال :

من أصل الفطرة للفطِن
بعد المولى حبُّ الوطنِ
هبـةٌ مَنَّ الوهـابُ بها
فالحمدُ لوَهّاب المِنَن(١)

ومن فطرة الوطنية التي اتفق عليها العقلاء من كل الشعوب وجميع الحضارات ومختلف الديانات ، على مر الأزمان ، الفرح بالانتصارات الوطنية ، والاحتفال بها ، وإحياء ذكرياتها والحزن بالهزائم والانتكاسات ، والاعتبار بها ، والمسلمون لا يزالون يحتفلون حتى اليوم بانتصارات الدولة الإسلامية الأولى يوم بدر (٢هـ ٦٢٤م) وبفتح مكة (٨هـ ٦٣٠م) ، وبانتصارات القادسية (١٥هـ ٦٣٦م) واليرموك (١٥هـ ٦٣٦م) والاسكندرية (٢٠هـ - ٦٤١م) وحطين (٥٨٣هـ - ١١٨٧م) وعين جالوت (٦٥٨هـ - ١٢٦٠م) والقسطنطينية (٨٥٧هـ - ١٤٥٣م) والعاشر من رمضان (١٣٩٣هـ السادس من أكتوبر ١٩٧٣م).

فالاحتفالات الوطنية إنما تكون بالانتصارات لا بالهزائم والانتكاسات .

وهذه الفطرة الوطنية السوية ليست خصيصة إسلامية ولا شرقية .. وإنما هي فطرة إنسانية .. فالفرنسيون لا يزالون يحتفلون بتراجع مسلمي الأندلس في موقعة «بواتيه» - بلاط الشهداء - (١١٤هـ ٧٣٢م) .. والنمساويون لا يزالون يحتفلون بتراجع الجيش العثماني عن أسوار «فيينا» (١٠٩٤هـ -١٦٨٣م) .. بل لقد أقام الغرب الدورة الأولمبية - في برشلونة سنة ١٩٩٢م احتفالاً بانتصار الأسبان على المسلمين في الأندلس ، وإسقاط «غرناطة» (٨٩٧ هـ - ١٤٩٢م) قبل خمسمائة عام!!..

وكذلك الحال عند الصهاينة الذين بلغوا في الشذوذ عن الفطرة السوية حتى ﴿قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾(٢) نراهم يبكون على هدم المعبد - ولا يحتفلون به- وإنما يحتفلون بانتصارهم على العرب ، وإقامة دولتهم سنة ١٩٤٨م ..

والهنود الذين تتلمذوا - بقيادة قديسهم غاندي (١٨٩٦ - ١٩٤٨م) - على الثورة المصرية التي قادها سعد زغلول (١٢٧٣-١٣٤٦هـ ١٨٥٧-١٩٢٧م) في سنة ١٩١٩م.. لم يشذوا -رغم تقديسهم للبقر - عن هذه الفطرة

(١) رفاعة الطهطاوي : الأعمال الكاملة ، جـ٥ ص٢٧٨، دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة ، طبعة بيروت سند ١٩٨١م.
(٢) البقرة : ٩٣ .

الوطنية السوية ، فاحتفلوا عام ١٩٩٧ م بالعيد الخمسين للاستقلال عن بريطانيا .... ولم يحتفلوا بذكرى الاحتلال الإنجليزي لبلادهم رغم أنهم قد أخذوا عن هذا الاستعمار: اللغة .. والقومية .. والعلمانية.. والكثير من الآداب والفنون والعلوم .. بل لقد بلغوا - إبان احتفالاتهم بذكرى الاستقلال - إلى الحد الذي اشترطوا فيه على ملكة إنجلترا وهي تحضر احتفالاتهم أن تعتذر - رسميًّا - لشعب مدينة «أمر ستار» المقدسة لديهم، عن المذبحة التي ارتكبها الجيش الإنجليزي الاستعماري في هذه المدينة سنة ١٩١٩م، إذا أرادت الملكة أن تزور «أمرستار» !..

قمة الشذوذ :

لذلك .. يصبح الشذوذ عن هذه الفطرة الإنسانية في الوطنية شيئًا غريبًا.. بل وشذوذًا غير مسبوق في تاريخ الوطنية بإطلاق .. وانقلابًا على السلوك الإنساني الذي تعارفت عليه وأجمعت القبائل والأمم والشعوب .. فلا أحد يحتفل بذكرى اقتحام اللص لمنزله ، أو اغتصاب أرضه ، أو انتهاك عرضه ، أو سلب سيادته على وطنه .. اللهم إلا هذا النفر من شواذ المثقفين الفرانكوفونيين بمصر الذين ساروا في الركاب الفرنسي، وقرروا الاحتفال - على امتداد عامين - بمائتي عام على حملة نابليون بونابرت (١٧٦٩ - ١٨٢١م) على مصر (١٢١٣هـ ١٧٩٨م) !. محاولين ستر هذا العوار والشذوذ بادعائهم أنهم إنما يحتفلون بالعلاقات الثقافية مع فرنسا، وليس بالغزوة الاستعمارية .. يحتفلون بالمطبعة والمجمع العلمي وليس بالمدفع والبارود ! .. ولو صدقوا في هذا الادعاء لكان احتفالهم مبادرة ذاتية منهم ، بدلاً من أن يأتي استجابة ذليلة لأحفاد الغازي نابليون .. ولو كان لادعائهم ظل من الحقيقة لجعلوا هذا الاحتفال في ذكرى الجلاء الفرنسي عن مصر سنة ١٨٠١م، - كما صنع ويصنع كل البشر- حتى الذين أُشربوا في قلوبهم العجل ، والذين يقدسون البقر ! - أو لجعلوا الاحتفال في ذكرى فك العالم الفرنسي «شمبليون» (١٧٩٠-١٨٣٢م) الرموز اللغوية في «حجر رشيد» (١٢٤٢هـ ١٨٢٧م) .. أو مثل هذه المناسبات الثقافية «الفرنسية - المصرية» ، بدلاً من أن يجعلوا شهر يوليو ١٩٩٨م - وهو شهر بداية الاحتلال الفرنسي لمصر سنة ١٧٩٨م - بداية لهذه

الاحتفالات التي أرادها الفرنسيون ـ ومعهم شواذ الفرانكوفونيين المصريين ـ لمدة عامين ، التي هي مدة الاحتلال !!..

بل إن شذوذ هذه الاحتفالات ـ والقائمين بها ـ عن « المعلوم من الوطنية بالضرورة» ليتزايد إذا نحن علمنا أن هذا الاستعمار الفرنسي ـ الذي يحتفلون به ـ ليس استعمارًا عاديًّا كسواه من ألوان البلاء الاستعماري الذي ابتليت به كثير من الشعوب ، وإنما هو قمة البلاء الاستعماري ؛ لأن الاستعمار الفرنسي على وجه الخصوص لم يكتف ـ عادة ـ بما اكتفى به كثير من المستعمرين ، من احتلال الأرض ، ونهب الثروة ، وسلب الحرية ، وإذلال الكرامة .. وإنما تجاوز المستعمرون الفرنسيون ـ عادة ـ هذه المقاصد الاستعمارية إلى حيث ذهبوا لمحو الهوية الدينية واللغوية للشعوب التي ابتليت باستعمارهم ، فتعدى استعمارهم نطاق «الإمبريالية» إلى نطاق القتل والإبادة لتميز الشعوب المستعمرة عن فرنسا .. لقد أرادوه قهرًا ومحوًا «للذات» ، وليس فقط اغتصابًا «للإمكانات» !..

بل لقد يدهش الذين لا يقلّبون صفحات التاريخ القديم إذا هم علموا أن الاستعمار الفرنسي قد مثل بالنسبة لمصر ووطن العروبة وعالم الإسلام أقدم موجات الاستعمار الأوربي ، وليس فقط أقسى وأخطر وأسوأ هذه الموجات!..

فحملات الغزوات الصليبية ـ التي استمرت على بلادنا العربية قرنين من الزمان (٤٨٩ـ٦٩٠هـ / ١٠٩٦ـ١٢٩١م) والتي مثلت ـ بما أقامت في بلادنا من استعمار استيطاني ، وممالك وإمارات وقلاع وحصون ، وتهديد لمقدسات الإسلام في الحرمين المكي والنبوي ، فضلاً عن اغتصاب الأقصى وتحويله إلى كنيسة ، واحتلال القدس الشريف ..الخ ـ هذه الحملات الصليبية بدأت مشروعًا استعماريا فرنسيا !..

فمن جنوبي فرنسا ـ بمدينة «كليرمونت» ـ بدأت هذه الغزوة ، عندما دعا البابا الذهبي «أربان الثاني» (١٠٨٨ـ١٠٩٩م) أمراء الإقطاع وفرسانهم، وخطب فيهم ـ داعيًا إلى أن يتخذوا الإسلام والشرق عدوًّا ، يوجهون إليهما طاقاتهم وغرائزهم العدوانية ، بدلاً من توجيهها في صراعاتهم الداخلية !! ـ فقال لهم :

«أنتم فرسان أقوياء ، ولكنكم تتناطحون وتتنابذون فيما بينكم ـ

ولكن، تعالوا وحاربوا الكفار - (أي المسلمين) !! - يا من تنابذتم اتحدوا .. يا من كنتم لصوصًا كونوا الآن جنودًا .. تقدموا إلى بيت المقدس .. انتزعوا تلك الأرض الطاهرة ، واحفظوها لأنفسكم، فهي تدر سمنًا وعسلاً ! إنكم إذا انتصرتم على عدوكم ورثتم ممالك الشرق»[1] !.

فمن فرنسا بدأ أول مشروع أوربي لتوحيد حتى اللصوص لمواجهة الإسلام والمسلمين ، ووراثة ممالك الشرق التي «تدر سمنًا وعسلاً»!..

وعندما اقتحمت هذه الغزوة - التي انطلقت من فرنسا - مدينة القدس (٤٩٢هـ ١٠٩٩م) أبادت من بها من المسلمين ، حتى الذين احتموا ببيوت الله، سفكوا دماءهم ، حتى لقد سبحت خيول الصليبيين بدماء الأبرياء في مسجد عمر بن الخطاب - مسجد قبة الصخرة - .. وكتب هؤلاء البرابرة - أجداد نابليون بونابرت - إلى البابا الذهبي - في فرنسا - يفاخرون بما صنعوا، فقالوا : «إذا أردت أن تعرف ما يجري لأعدائنا ، فثق أنه - في جامع عمر - كانت خيولنا تغوص إلى ركبها في بحر دماء الشرقيين»[2]!..

وبكلمات شاهد عيان - في مصدر نصراني - : «فلقد استوعب المسجد من الدم المحتقن فيه كفي بحر متموّج»[3]!..

ومن بين الحملات الصليبية التي انطلقت من فرنسا بقيادة أمرائها وملوكها - تميزت حملات وحروب الملك - القديس - لويس التاسع (١٢١٤-١٢٧٠م) .. وكان لويس التاسع هو مكتشف المنهاج الذي سار عليه نابليون بحملته على مصر !.. المنهاج الذي يرى أن مصر هي بوابة الشرق ، وطريق القدس الشريف .. فاحتلال مصر هو الشرط لاستعادة القدس - التي سبق أن حررها من الاستعمار الصليبي صلاح الدين الأيوبي (٥٣٢-٥٨٩هـ/ ١١٣٧-١١٩٣م) - ولقد عبر المؤرخ «ابن واصل» (٦٠٤-٦٩٧هـ ١٢٠٨-١٢٩٨م) في كتابه (مفرج الكروب في أخبار بني أيوب) عن هذا المنهاج الذي سلكه

---

(١) د. محمد عمارة (معارك العرب ضد الغزاة) ص٣٥ طبعة دمشق سنة ١٩٨١م.

(٢)(المرجع السابق : ص٣٩ .

(٣) مكسيموس مونرولد (تاريخ الحروب المقدسة في المشرق المدعوة حرب الصليب) جـ١، ص٢٨٢، طبعة القدس سنة ١٨٦٥م.

لويس التاسع .. ومن بعده نابليون - فقال عن القديس لويس : «إنه كان متدينًا بدين النصرانية ، مرتبطًا به .. فحدثته نفسه أن يستعيد البيت المقدس إلى الفرنج .. وعلم أن ذلك لا يتم له إلا بملك الديار المصرية»[١]!

وعندما نقرأ الإنذار الذي وجهه القديس لويس التاسع إلى الملك الأيوبي الصالح نجم الدين أيوب (٦٠٣-٦٤٧هـ / ١٢٠٦-١٢٤٩م) نجد الحقائق الكاشفة عن دور فرنسا في ذلك الصراع.. فهو يتحدث عن نفسه باعتباره ممثل النصرانية الغربية «أمين الأمة العيسوية».. ويكشف عن دور فرنسا في الصراع ضد الإسلام ، لا في الشرق فحسب ، وإنما في الأندلس أيضًا، فيقول : «.. وإن أهل جزائر الأندلس يحملون إلينا الأموال والهدايا . ونحن نسوقهم سوق البقر! ونقتل منهم الرجال ، ونرمل النساء ، ونستأسر البنات والصبيان، ونخلي منهم الديار»[٢]!! .. فحرب فرنسا ضد الإسلام كانت قائمة شاملة في المشرق والمغرب على السواء..

وإذا كانت حملة القديس لويس التاسع قد انكسرت على أرض المنصورة بدلتا نيل مصر .. بل ووقع «أمين الأمة العيسوية» أسيرًا (٦٤٨هـ ١٢٥٠م) .. فإن عهد هذا الملك وسنوات حملته الصليبية قد شهدت ريادة الاستعمار الفرنسي لبواكير الأحلاف غير المقدسة بين الاستعمار الغربي وبين الوثنية - حتى الوثنية - إذا كانت المواجهة مع الإسلام والمسلمين.. فعلى درب «يهود خيبر» - الذين تحالفوا مع مشركي مكة - عبدة الأوثان - ضد التوحيد الإسلامي ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا. أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا﴾[٣].. على درب يهود خيبر سارت فرنسا ، ممثلة في البابا «إينوسنت الرابع» (١٢٤٣-١٢٥٤م) وفي القديس لويس التاسع ، عندما سعى البابا إلى التحالف مع المغول الوثنيين ضد الإسلام والمسلمين ، فأرسل (٦٤٣هـ ١٢٤٥م) إلى بلاط خاقان المغول - في

---

(١) (معارك العرب ضد الغزاة) ، ص٩٦ ، ٩٧.

(٢) المرجع السابق : ص٩٩.

(٣) النساء : ٥١ ، ٥٢

«قراقورم» ـ بعثة رأسها أحد رجالاته ـ «جون ده بياني كابريني»ـ لإقناع المغول ـ الذين كانوا يفكرون بغزو أوربا ـ بالتحالف مع الصليبيين، وتوجيه غزوتهم المدمرة إلى عالم الإسلام !..

وتواصلت المفاوضات بين الطرفين سنة ١٢٥٢م ـ أي حتى بعد هزيمة حملة لويس التاسع على مصر ـ حتى تم التحالف اللامبدئي .. فزحف المغول على بغداد فدمروها (٦٥٦هـ ـ ١٢٥٨م) ثم دمروا بلاد المشرق، وهددوا الوجود الإسلامي في جملته، لولا أن قيض الله لمصر هزيمتهم في «عين جالوت» (٦٥٨هـ ـ ١٢٦٠م) ..

بل إن هزيمة لويس التاسع في مصر لم تنه أحلامه الصليبية الاستعمارية، فذهب على رأس حملة صليبية أخرى لغزو تونس، حيث هزم وقضى نحبه هناك (٦٦٩هـ ـ ١٢٧٠م) ..

وبعد نجاح البرتغاليين ـ عقب سقوط غرناطة ـ في الالتفاف حول العالم الإسلامي ـ أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر .. وعندما بدأت أوربا تفكر في ضرب قلب العالم الإسلامي ـ مصر والوطن العربي ـ لم تجد أوربا ـ يومئذ ـ أفضل من فرنسا لتقود وتبدأ هذا الإنجاز الاستعماري .

فالفيلسوف الألماني «ليبنتز» (١٦٤٦-١٧١٦م) عندما كتب كتابه الذي وصف فيه واقع مصر الاقتصادي والعسكري والاجتماعي والديني ـ ١٦٧٢م ليغري أوربا باستعمار مصر ـ وسمى هذا الكتاب (المخطوط السري لغزو مصر)ـ لم يجد هذا الفيلسوف مُنَفِّذًا لمشروعه الاستعماري أفضل من ملك فرنسا لويس الرابع عشر (١٦٣٨ ـ ١٧١٥م) .. فقدمه إليه ـ رغم ما كان يومئذ بين ألمانيا وفرنسا من تناقضات ومحاربات ؛ لأن الجميع ـ في مواجهة الإسلام والمسلمين ـ هم على قلب رجل واحد ..كل النصرانية الغربية.. وجميع المذاهب النصرانية .. وسائر القوميات الأوربية .. بل وحتى التحالف مع الوثنية المغولية البربرية .. كل ذلك وارد و«مشروع» في مواجهة الإسلام..

ولقد كان هذا (المخطوط السري لغزو مصر) دليل نابليون بونابرت (١٧٦٩ ـ ١٨٢١م) وحملته الفرنسية على مصر .. بل وما كان كتاب (وصف مصر) ـ الذي وضعه علماء هذه الحملة الفرنسية ـ إلا الصورة المتطورة لهذا المخطوط .. فالمقصد والمراد هو

وصف الواقع لاحتلاله ونهب ثرواته ، ودراسة عقل الأمة وفكريتها وعاداتها وتقاليدها وأعرافها ومواريثها ؛ لتدبير كيفية التعامل معها ، ليتأيد ويتأبد هذا الاحتلال !..

حملة نابليون على مصر :

وإذا كانت مهمة هذه الصفحات ليست حكاية وقائع الاحتلال العسكري الفرنسي لأرض مصر .. الذي قام الفرنسيون ـ لتحقيقه ـ بقتل ثلث مليون مصري ـ في وقت كان تعداد مصر لا يتجاوز (٢,٤٦٠,٠٠٠ نسمة)..

أي أنهم قد ضربوا رقمًا قياسيًّا في «الإبادة» عندما قتلوا ١/٧ الشعب المصري ، في مدة لا تتجاوز السنوات الثلاث !!. وهدموا وأحرقوا الكثير من القرى ـ التي ثارت جميعها ضد جيش الاحتلال ـ والعديد من أحياء المدن التي تنافست في المقاومة للغزاة .. حتى لقد كان للعميان ـ في الأزهر الشريف ـ ثورتهم الخاصة ، والتي قدموا فيها وفي أعقابها العديد من الشهداء ! .. الأمر الذي جعل بونابرت ـ وهو الذي دوّخ أوربا ـ يهرب من مصر بليل .. وجعل خليفته الجنرال «كليبر» (١٧٥٣ - ١٨٠٠م) يلقى مصرعه بمصر .. أما ثالثهم ـ الذي خلف «كليبر» ـ وهو الجنرال «مينو» ١٧٥٠-١٨١٠م) ـ فلقد اضطر للاحتماء بالإسلام ، فأعلن إسلامه وسمى نفسه «عبدالله» وتزوج مصرية من مدينة «رشيد» ! .. لتضطر هذه الحملة ـ التي جاءت لتحقق أحلام الاسكندر الأكبر (٣٥٦-٣٢٣ق.م) والقديس لويس التاسع .. ولويس الرابع عشر .. وبابوات فرنسا .. «والأمة العيسوية» الغربية .. تضطر إلى الرحيل عن مصر (١٢١٦هـ ١٨٠١م) ..

ليست مهمة هذه الصفحات حكاية الوقائع التي اشتهرت في كتب التاريخ..بقدر ما تطمح إلى لفت الأنظار إلى الجوانب الفكرية والحضارية التي قصدت إليها هذه الحملة ، ليعرف من لا يعرف أن جوانب الفكر في هذه الحملة الاستعمارية كانت في خدمة المدفع والبارود .. بل ربما كانت أخطر من المدفع والبارود !..

إننا نشكو اليوم ـ على النطاق العربي والإسلامي ـ من اختراق الغرب لأمننا الوطني والقومي والحضاري من خلال ثغرات الأقليات ـ الدينية والقومية ـ ومحاولاته تحويل هذه الأقليات إلى أوراق

ضغط على الحكومات الوطنية ، وإلى عقبات أمام مشاريع التغيير والنهوض - القومية منها والإسلامية بل والوطنية أحيانًا - .. ولقد كانت لنابليون وحملته الفرنسية الريادة في هذا الاختراق !..

لقد أعلن بونابرت - وهو في طريقه إلى غزو مصر - عن نيته تجنيد عشرين ألفًا من أبناء الأقليات في الشرق للاستعانة بهم كقبضة ضاربة ، وقفاز محلي ، ومواطئ أقدام لحملته الاستعمارية وحلمه الأمبراطوري .. وبعد احتلاله لمصر ، بدأ التنفيذ لهذا المخطط الخطير والكريه .. فأغرى نفرًا من «أراذل النصارى» من الأقباط والطوائف الأخرى .. وخاصة أتباع المذاهب النصرانية الغربية بالخروج على إجماع الأمة - المسلمين منها والنصارى - فكونوا «فيلقًا قبطيًّا» التحق بجيش الحملة الفرنسية ، وحارب الشعب المصري مع قوات الاحتلال .. وقاد هذا الفيلق «المعلم يعقوب حنا» (١١٥٨-١٢١٦هـ / ١٧٤٥-١٨٠١م) - وهو الذي سماه الجبرتي (١١٦٧-١٢٣٧هـ / ١٧٥٤-١٨٢٢م) «يعقوب اللعين»! .. وفيلقًا ثانيًا من النصارى الأروام ، قاده «برطلمين يني الرومي» الذي اشتهر لدى العامة بـ «فرط الرمان»!.

وكما يقول الجبرتي - مؤرخ العصر وحجته - فإن فيلق المعلم يعقوب قد ضم من شباب القبط بالصعيد نحو الألفين .. وشارك هذا الفيلق مع الجيش الفرنسي - الذي قاده «ديزيه» - في «فتح صعيد مصر» !.. وتدرج المعلم يعقوب في مراتب الجيش الفرنسي ، فمنحه «كليبر» رتبة «كولونيل» ، وأنعم عليه «مينو» برتبة «جنرال» في مارس سنة ١٨٠١م[1]..

فكان هذا أول اختراق استعماري غربي لصفوف الوحدة الوطنية المصرية ! ولقد تم على يد حملة نابليون ..

وفي «ديوان المشورة» - الذي أقامه «بونابرت» - جعل لهذه الأقليات غير المسلمة - والتي لا تتعدى نسبتها العددية لمجموع السكان ٥٪ - نصف عضوية الديوان العام والخاص - خمسة من علماء الأزهر ، واثنان من التجار المسلمين ، وسبعة من الأقليات النصرانية - وعندما

---

(١) عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، جـ٥ ص١٤٨، ١٤٩. تحقيق : حسن محمد جوهر ، عمر الدسوقي، السيد إبراهيم سالم ، . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٦٥م.

يضاف إليهم الأعضاء الفرنسيون يصبح المسلمون أقلية ضئيلة العدد والتأثير في هذا الديوان[1]! .. فالهدف لم يكن تدريب الشعب على حكم نفسه ـ كما يزيف المتغربون ـ وإنما إذلال الأمة بتحكم الأقلية الخائنة في مصائرها !..

أما الجهاز المالي والإداري ـ أي الحكومة والسلطة التنفيذية ـ فلقد اختص بها الفرنسيون هذه الأقليات التي أصبحت سياطًا يلهب بها الفرنسيون ظهور المصريين !

ولم يقف الأمر عند حدود توظيف هذا الاختراق لخدمة المقاصد السياسية والمالية والإدارية .. وإنما تعداه إلى توظيف هذه الشريحة ـ من «أراذل القبط» ـ كما سماهم الجبرتي ـ لاستفزاز عقيدة الأمة، والعدوان على إسلامها !..

فعلى النقيض من محاولات خديعة المسلمين بادعاء «إسلام بونابرت» ، ومجئ جيشه لنصرة سلطان المسلمين ضد المماليك !.. رأينا الجنرال «كليبر» ـ كما يقول الجبرتي ـ يعهد إلى المعلم يعقوب حنا «بأن يفعل بالمسلمين ما يشاء»[2]! .. حتى «تطاولت النصارى ـ من القبط ونصارى الشوام ـ على المسلمين بالسب والضرب ، ونالوا منهم أغراضهم، وأظهروا حقدهم ، ولم يبقوا للصلح مكانًا؟! وصرحوا بانقضاء ملة المسلمين وأيام الموحدين»[3]!.. فشق الوحدة الوطنية بلغت به الحملة الفرنسية حد استفزاز وتهديد حتى عقيدة الإسلام في مصر .

بل إن هذا الاختراق الذي أحدثته الحملة الفرنسية للوحدة الوطنية المصرية، لم تنقض آثاره بهزيمة هذه الحملة ، وجلاء جيشها عن مصر (١٢١٦هـ ١٨٠١م) وتسريح «الفيلق القبطي» .. ذلك أن هذه الشريحة من «أراذل القبط» ـ كانت بمثابة طليعة تيار «التغريب» ، والاستلاب الحضاري ، والانفصال ـ الذي سموه «الاستقلال»ـ عن ماضي مصر وتراثها وهويتها الإسلامية ، وعن محيطها العربي والإسلامي ... «الاستقلال» عن الذات الحضارية ، والإلحاق والالتحاق والتبعية للنموذج الغربي ، الذي جاء به

(١) المصدر السابق : جـ٥ ، ص٤ .
(٢) المصدر السابق : جـ٥ ، ص١٣٤ .
(٣) المصدر السابق : جـ٥ ، ص١٣٦ .

الفرنسيون الغزاة ..

وإذا كان المعلم يعقوب اللعين ، قد غادر مصر - هو وأعوانه - في ركاب الحملة الفرنسية المنهزمة ، وعلى ذات السفن التي أقلت جنود هذه الحملة .. فإن خيبة هذه الحملة البونابرتية ، لم تجعل آمال المعلم يعقوب تخيب في أوربا!.. فتوجه «بوصيته» - التي كتبها في مرض موته ، على ظهر السفينة التي أقلته من مصر - توجه إلى إنجلترا ؛ لتحل محل فرنسا ، ولتسعى للسيطرة على مصر ، وإلحاقها بأوربا بدلاً من الأمبراطورية العثمانية - فكتب في وصيته عن هذا المشروع يقول :

«توشك الأمبراطورية العثمانية على الانهيار ؛ ولذا فيهمّ الإنجليز ، قبل أن تقع الواقعة ، أن يلتمسوا لأنفسهم من الوسائل المؤكدة ما يكفل لهم الإفادة من ذلك الحدث عند وقوعه ، فيحققوا مصالحهم السياسية .

وإذا كان من المستحيل عليهم أن يستعمروا مصر - كما استحال ذلك من قبل على فرنسا - فيكفي أن تخضع مصر المستقلة لنفوذ بريطانيا ، صاحبة التفوق في البحار المحيطة بها .. إن بريطانيا لها من سيادتها البحرية ما يجعلها تستأثر بتجارة مصر الخارجية ، ويضمن لها بالتالي أن يكون لها ما تريد من نفوذ فيها .. إن مصر المستقلة لن تكون إلا موالية لبريطانيا .. ومن ثم فعلى بريطانيا أن تعمل على استقلال مصر .. وهذا الاستقلال لن يكون نتيجة وعي الأمة ، ولكنه سيكون نتيجة تغيير جبري تفرضه القوة القاهرة على قوم مسالمين جهلاء!.. وللدفاع عن هذا الاستقلال.. فإن المصريين يمكنهم الاعتماد على قوات أجنبية تعمل لحسابهم ، يتراوح عددها بين ١٢,٠٠٠ و ١٥,٠٠٠ جندي ، يكفون تمامًا لصد الترك عن الصحراء ، ولسحق المماليك داخل مصر.. إن أي حكومة في العالم أفضل من الاستبداد التركي»[(١)]!

فالوصية اليعقوبية ، هي باستقلال مصر عن ذاتها الحضارية ، وماضيها وحاضرها الإسلامي ، ومحيطها القومي والحضاري ، وإخضاعها لنفوذ إنجلترا ، لتكون موالية لبريطانيا ، التي تستأثر بتجارتها الخارجية .. هذا «الاستقلال» تفرضه القوات الأجنبية على المصريين «المسالمين الجهلاء» ! .. كما قال المعلم

(١) د. أحمد حسين الصاوي (المعلم يعقوب بين الحقيقة والأسطورة) ص١٢٣ - ١٢٥ - ملحق رقم ٦ طبعة القاهرة سنة ١٩٨٦م .

يعقوب اللعين ! ..

هكذا تخلّقت - على يد الحملة الفرنسية - بواكير الخيانة والاختراق للأمن الوطني والقومي والحضاري ، من خلال ثغرة «الأقليات» .. ولا نزال نعاني من هذا «الإنجاز» الفرنسي حتى الآن .. بل إن موكب الاحتفال الحالي بحملة بونابرت إنما يشي بالامتدادات السرطانية لتراث وأفكار يعقوب اللعين!! ..

وإذا كنا نشكو من اختراق القانون الغربي لمناطق سيادة الشريعة الإسلامية.. منذ تسلل هذا القانون - في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - إلى «المحاكم القنصلية» .. ثم «المحاكم المختلطة» (١٢٩٢هـ ١٨٧٥م) .. ثم عموم بلواه في القضاء الأهلي على يد الاستعمار الإنجليزي - وفي ظل سلطان اللورد «كرومر» (١٨٤١ - ١٩١٧م) منذ (١٣٠٠هـ - ١٨٨٣م) .. فإن بواكير هذا الاختراق الذي زاحم شريعتنا وفقهنا الوطني ، حتى أجلاهما عن أغلب ميادين التشريع والقضاء في بلادنا الإسلامية .. إن بواكير هذا الاختراق قد كانت من آثار الحملة الفرنسية على مصر ..

فبعد هزيمة جيش الحملة ، وجلائه عن مصر .. وبعد موت المعلم يعقوب اللعين - على ظهر السفينة التي أقلته مع جيش الحملة الفرنسية إلى مرسيليا - توجه رفقاء المعلم يعقوب - بقيادة «نمر أفندي» - باسم «الوفد المصري»! - توجهوا إلى مرسيليا .. وكتبوا إلى بونابرت ، يعرضون عليه العمل على إحلال القانون الفرنسي محل الشريعة الإسلامية في مصر .. فبعد حديثهم عن الولاء لبونابرت تعهدوا «بالتشريع لمصر التشريعات التي ترضى عنها فرنسا» !! معلنين بذلك ولادة التوجه الفكري -الذي نراه الآن - الداعى إلى إلحاق مصر بأوربا في النظم والتشريعات .. فقالوا لبونابرت : «إن الوفد المصري الذي فوّضه المصريون الباقون على ولائهم لك، سيشرّع لمصر ما ترضاه لها من نظم عندما يعود إليها من فرنسا»[1]! ..

وإذا كنا نشكو اليوم من الاختراق الديني الذي تقوم به الكنائس الغربية العاملة في خدمة المخططات الاستعمارية في قلب إفريقيا .. ومن استغلالها المشكلات الاجتماعية ، والمنازعات القبلية ، والكوارث الطبيعية - بل وصنعها لكل ذلك - حتى يفقد الناس

(١) المصدر السابق : ص١٢٩ ، ١٣٠ - ملحق رقم ٧ .

توازنهم ، فيتم تحويلهم عن دياناتهم ومذاهبهم إلى النصرانية الغربية ـ إذا كنا نشكو اليوم من هذا الاختراق التصراني الغربي للقارة الإفريقية ـ حتى لقد رفعوا شعارًا يقول : إفريقيا نصرانية سنة ٢٠٠٠م ! فإن بواكير هذا الاختراق هي صناعة فرنسية أيضًا ! ..

فلقد كان إلحاق الكنيسة الأثيوبية ـ وهي أرثوذكسية ـ بالكنيسة الرومانية ـ الكاثوليكية ـ أحد أحلام لويس الرابع عشر (١٦٣٨-١٧١٥م) ـ أراد تحقيقه بواسطة بعض الأقباط المصريين ـ أي عن طريق اختراق الكنيسة المصرية ـ .. فلما فشل في تحقيقه .. رأينا أتباع المعلم يعقوب اللعين يكتبون إلى وزير الخارجية الفرنسي «تاليران» (١٧٥٤-١٨٣٨م) يتعهدون بالعمل على تحقيق ما لم يستطع تحقيقه لويس الرابع عشر ! فيقولون : «لقد كان لويس الرابع عشر يعمل في الظاهر على ضم كنيسة أثيوبيا إلى الكنيسة الرومانية (الكاثوليكية) . ولكنه كان يسعى في الحقيقة لمد نفوذه السياسي نحو أقاليم وسط أفريقيا الجذابة الغامضة . ومن ثم بذل عدة جهود ـ لم يقدر لها النجاح ـ لكي يتعلم في فرنسا عدد من شباب القبط المصريين ؛ لأن بطريرك الأقباط هو نفسه رأس الكنيسة الأثيوبية . وإذا كان الملك قد أخفق في مسعاه ، فإن الجمهورية الفرنسية اليوم ـ إذا أرادت ـ يمكنها عن طريق الأمة المصرية ، التي ستكون موالية لها ، مد نفوذها نحو أواسط إفريقيا .. وبذلك تحقق ما عجزت عن تحقيقه الملكية..»[1] !!..

فهل بهذه الاختراقات التي صنعها بونابرت وحملته الفرنسية ، يحتفل الفرانكوفونيون ؟! ..

وإذا قالوا : إنهم يحتفلون «بالفكر.. والثقافة» ، لا بالمدفع والبارود .. ففي أية خانة نضع اختراق الوحدة الوطنية.. وبلورة تيار الإلحاق الحضاري لبلادنا بأوربا .. واستبدال التشريع الفرنسي ـقانون نابليون ـ بالشريعة الإسلامية .. وتحويل هوية الأمة – مسلميها ونصاراها– نحو الغرب والتغريب .. واختراق الكنيسة المصرية ؛ للوصول عبرها إلى قلب إفريقيا ..

في أية خانة نضع هذه «الإنجازات» البونابرتية ، إذا لم نضعها في خانات «الفكر .. والثقافة» ؟! لقد انكشفت

(١) المصدر السابق : ص١٣١،١٣٢ ـ ملحق رقم ٨ ـ وتاريخ هذه المذكرة ٢٣ سبتمبر ١٨٠١م، ١٥ جمادى الأولى ١٢١٦هـ .

الوجوه .. بل وشاهت هذه الوجوه !

ويزيد الطين بلة .. أن سجل العار لحملة بونابرت الفرنسية لم يقف عند هذا الحد الذي صنعته بمصر - والذي اكتفينا في الحديث عنه بإشارات إلى المناطق والميادين غير المطروقة وغير المشهورة ، والتي قد يجادل فيها عبيد الفرنكوفونية ، الذين يحتفلون – في ذكرى الاحتلال – بما يرونه «إنجازات إيجابية» لحملة نابليون .. لم يقف سجل هذا العار - الذي به يحتفلون - عند الاختراق لأمن مصر الوطني والديني والفكري والثقافي وإنما تعداه إلى اختراق الأمن القومي العربي أيضًا .

خلق المشروع الصهيوني :

فكما سعت الحملة الفرنسية إلى اختراق الأمن الوطني المصري ، بتحويل نصارى مصر إلى ثغرة اختراق - بدلاً من أن يكونوا لبنة في جدار هذا الأمن الوطني - سعت كذلك إلى تحويل الأقليات اليهودية - في مختلف أنحاء العالم إلى ثغرة اختراق للأمن القومي العربي ، ودعوتهم إلى مشاركة فرنسا في إقامة امبراطوريتها الاستعمارية في الشرق ، مقابل اتخاذهم مواطئ أقدام لهذا المشروع الاستعماري الغربي على أرض فلسطين !.

أي أن هذا الذي تشقى به ومنه أمتنا العربية والإسلامية - الكيان الصهيوني المزروع قسرًا في فلسطين ، والذي يسعى للتمدد على الأرض ما بين النيل والفرات - بإقامة إسرائيل الكبرى - وإلى الهيمنة حتى على ما وراء النيل والفرات - بإقامة العلو الإسرائيلي في إسرائيل العظمى - .. إن هذا الذي تشقى به ومنه أمتنا إنما بدأ مشروعًا فرنسيًّا ، وارتاد ميدان الدعوة إليه بونابرت إبان الحملة الفرنسية على مصر والشام..

ففي (١٧٩٩م) ، وأثناء حصار بونابرت لمدينة «عكا»، أصدر نابليون نداءه الشهير إلى الطوائف اليهودية - وهي التي نعمت تاريخيًّا في الحضارة الإسلامية بما لم تحلم به في حضارة أخرى - أصدر نداءه إلى هذه الطوائف ، داعيًا إياها كي تتحالف مع جيشه الغازي ومشروعه الاستعماري ؛ لتقوم بدور «ثغرة الاختراق» و«موطئ القدم» و«قفاز القبضة الاستعمارية الغربية» ، وذلك مقابل تمكينهم من أرض فلسطين..

كان بونابرت قد احتل مصر .. وطمح فيما سبق وطمع فيه القديس

لويس التاسع : «أن يستعيد بيت المقدس إلى الفرنج عن طريق امتلاك الديار المصرية»! فأراد أن يستعين على تحقيق ذلك باستخدام ورقة الأقليات اليهودية ، وتراثها الأسطوري حول القدس وفلسطين .. فوجه إليها نداءه ، الذي قال فيه : «من نابليون بونابرت القائد الأعلى للقوات المسلحة للجمهورية الفرنسية في إفريقيا وآسيا . إلى ورثة فلسطين الشرعيين :

أيها الإسرائيليون ، أيها الشعب الفريد .. انهضوا بقوة ، أيها المشردون في التيه .. لابد من نسيان ذلك العار الذي أوقعكم تحت نير العبودية ، وذلك الخزي الذي شل إرادتكم لألفي سنة ..

إن فرنسا تقدم لكم يدها الآن حاملة إرث إسرائيل .. إن الجيش الذي أرسلتني العناية الإلهية به .. قد اختار القدس مقرا لقيادته ، وخلال بضعة أيام سينتقل إلى دمشق المجاورة ، التي استهانت طويلاً بمدينة داود وأذلتها ..

ياورثة فلسطين الشرعيين : إن الأمة الفرنسية .. تدعوكم إلى إرثكم بضمانها وتأييدها ضد كل الدخلاء»[1]!.

بهذا النداء البونابرتي ، وذلك «الإنجاز» الذي بدأته الحملة البونابرتية بدأت خيوط المأساة التي تعيشها أمتنا العربية والإسلامية .. مأساة اختراق أمن الأمة ، واستنزاف طاقاتها ، وقطع وحدة وطن العروبة ودار الإسلام ، وضرب مشاريع التقدم والتحرر ، والنهوض بالصهيونية وكيانها الإسرائيلي الاستعماري على أرض فلسطين ..

فالحملة الفرنسية على مصر كانت البداية .. وبونابرت كان الرائد للصهيونية الحديثة ، التي وظفت الأقليات اليهودية في المشروع الاستعماري الغربي ـ منذ مائتي عام ـ .. وبعد ذلك تابعت القوى الاستعمارية الغربية السير وراء نابليون وفرنسا .. إنجلترا إبان قيادتها للمد الاستعماري الغربي على الشرق .. ثم أمريكا التي ورثت نفوذ إمبراطوريات الاستعمار القديم وهيمنته في وطن العروبة وعالم الإسلام ..

فهل يستحق هذا «الإنجاز» الفرنسي، وهذه «الريادة البونابرتية» احتفال الفرنكوفونيين؟! .

أم تقول لهم ـ مرة أخرى ـ : شاهت

(١) محمد حسنين هيكل (المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل ـ الأسطورة والإمبراطورية والدولة اليهودية) ـ الكتاب الأول ـ ص٣١، ٣٢ طبعة القاهرة ١٩٩٦م .

الوجوه ؟!

خلق المارونية السياسية والتغريب الثقافي :

وعلى ذات الدرب .. درب الاختراق الفرنسي للأمن القومي العربي والحمى الحضاري الإسلامي .. تواصلت جهود الاستعمار الفرنسي ..

فالقديس لويس التاسع (١٢١٤-١٢٧٠م) الذي حلم - قبل نابليون - بامتلاك بيت المقدس عن طريق احتلال مصر ، هو الذي بدأ الإمساك بخيط «شراكة - العمالة» مع نفر من «الأقلية المارونية» منذ (٦٤٨هـ - ١٢٥٠م) ! فعندما لقيهم في الشام ، قال : «نحن مقتنعون بأن هذه الأمة «الجماعة» التي تعرف باسم القديس «مارون» هي جزء من الأمة الفرنسية»[1]!! .

وعلى درب لويس التاسع تواصلت خطوات الاختراق الفرنسي لأمننا القومي ، باستخدام قطاعات من الأقلية المارونية - الكاثوليكية كفرنسا - حتى وصل الاختراق حد رفع شعار : «أُمّنا فرنسا» من قبل قطاع مؤثر من المارونيين ! ..

ولقد كان لمدارس التبشير والإرساليات الفرنسية الدور الأكبر في هذا «الإنجاز الفرنسي» - حتى قبل الإسهام الاستعماري المباشر من خلال معاهدة «سيكس - بيكو» (١٣٣٣هـ - ١٩١٥م) لتقسيم الولايات العربية العثمانية بين إنجلترا وفرنسا .. والاحتلال الفرنسي المباشر للشام إبان الحرب الاستعمارية العالمية الأولى..

فمدارس البعثة اليسوعية في لبنان - في القرن التاسع عشر - قد اعتبرت التعليم الذي تقدمه لأبناء الطائفة المارونية أساسًا «فتحا بواسطة اللغة»!.. والقنصل الفرنسي هناك يعتبره «سيطرة على الشعب ، تخلق جيشًا مارونيا يتفاني في خدمة فرنسا » ! .. أما «بول موفلان» Paul Muvelin - أحد كبار اليسوعيين - فيكتب قائلا: « إن تعليم الناس لغتنا (الفرنسية) لا يعني مجرد أن تألف ألسنتهم وآذانهم الصوت الفرنسي ، بل إنه يعني فتح عقولهم وقلوبهم على الأفكار وعلى العواطف الفرنسية حتى نجعلهم فرنسيين من زاوية ما .. إن هذه السياسة تؤدى إلى فتح بلد بواسطة اللغة» !

وفي مذكرة كتبها القنصل الفرنسي

(١) محمد السماك (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص٧٤ - وهو ينقل عن (وثائق الباب العالي) المجلد الثالث ، ص١٠٠ .

ببيروت - في ١٨ ديسمبر سنة١٨٤١م - إلى سكرتير الدولة بوزارة الخارجية الفرنسية - بباريس - يقول : « إنه حين ننشر في هذا البلد - بواسطة اللغة الفرنسية - التعليم ، والأخلاق ، والفنون.. فإننا سوف نسيطر على الشعب ، وسيكون لفرنسا هنا - وفي كل وقت - جيش متفان » !! ..

وفي مذكرة أخرى - بتاريخ ٢٢ ديسمبر سنة ١٨٤٧ م - كتبها القنصل الفرنسي «دي لتينو»De Lattenaud إلى وزارة الخارجية الفرنسية ، يصرح بأن إنشاء المدارس اليسوعية في الشام هو السبيل إلى «جعل البربرية العربية - (؟!!) - تنحني لا إراديا أمام الحضارة المسيحية الفرنسية .. »[1] !! .

ذلك هو حديثهم - هم - عن مدارسهم وثقافتهم وفنونهم .. وعن مقاصدهم من وراء زرعها في المحيط العربي ، بواسطة المارونيين .. فهل بمثل هذا يحتفل المحتفلون ؟! .

بل إن هذا «الزرع الفرنسي» في صفوف المارونيين - بالشام - قد تعدت تأثيراته السامة إلى ما وراء الشام . ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر هاجر إلى مصر عدد من خريجي هذه المدارس الفرنسية ، فأصدروا بمصر صحفًا ومجلات ، وأقاموا دورًا للنشر والثقافة ، تحول الكثير منها إلى منابر للتغريب والعلمانية والتشكيك في العقائد الدينية ، ومحاولات استبدال العاميات العربية الفصحي .. أي تفكيك وتوهين مكونات الهوية الحضارية لأمتنا ..

وفي هذا الميدان عمل مثقفون وصحفيون موارنة من أمثال أمين شميل (١٢٤٣ - ١٣١٥هـ / ١٨٢٨ - ١٨٩٧م) - أول دعاة استبدال العامية بالفصحي - وشبلى شميل (١٢٧٦ - ١٣٣٥هـ - ١٨٦٠ - ١٩١٧م) المبشر بالإلحاد عن طريق الداروينية والفلسفة الوضعية والمادية .. وفرح أنطون (١٢٩١ - ١٣٤٠ هـ - ١٨٧٤ - ١٩٢٢م) داعية العلمانية ، والمفسر لفلسفة ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٤ هـ - ١١٢٦ - ١١٩٨م) تفسيرًا ماديًا .. ويعقوب صروف (١٢٦٨ - ١٣٤٥ هـ/ ١٨٥٢ - ١٩٢٧ م) وفارس نمر (١٢٧٢ - ١٣٧٠ هـ / ١٨٥٦ - ١٩٥١ م) وشاهين مكاريوس (١٢٦٩ - ١٣٢٨هـ - ١٨٥٣ - ١٩١٠م) الذين

---

(١) المرجع السابق . ص ٣٧ - وهو ينقل عن [مراسلات القناصل السياسية] - وزارة الخارجية الفرنسية - مجلد ٢ . .

أصدروا مجلة «المقتطف» لتدس الشك والا أدرية والإلحاد بواسطة النظريات العلمية الغربية ـ ذات الخلفية الفلسفية الوضعية والمادية ـ كما أصدروا صحيفة «المقطم» لتكون منبر الإعلام لسياسة الاستعمار الإنجليزي بمصر ! ..

وعن هذه «المدرسة المارونية» التي تتلمذ عليها الذين يحتفلون بحملة بونابرت ـ يقول ابن مصر البار، ونموذج الوطنية الصادقة، والعالم المجدد عبد الله النديم (١٢٦١ ـ ١٣١٣هـ / ١٨٤٥ ـ ١٨٩٦م) : « إنهم الأجراء .. أضداد مصر والمصريين .. المؤسسيين للفتن .. والمترددين على أبواب وكلاء الدول الأجنبية بالأكاذيب والأراجيف .. فاصبحوا لا شرقيين ولا غربيين، واتخذتهم أوربا وسائل لتنفيذ آرائها ووصولها إلى مقاصدها من الشرق، وهي تحثهم على المثابرة على عملهم باسم المدنية، وما هي إلا التوحش والرجوع إلى الحيوانية المحضة .. لقد نبتت لحوم أجسامهم في خدمة الأجنبي، فانفعلت لها أرواحهم، فكلما حوّلتها عن وجهتها الغربية دارت إليها، فهي قبلة مُصلاها التى وقفت في محرابها وقوف القانت الواعظ »[1] !

كما يتحدث النديم عن مجلة «المقتطف» (١٢٩٣ ـ ١٣٧١هـ / ١٨٧٦ ـ ١٩٥٢م) ـ وهي نموذج ومثال المجلات التى تتلمذ عليها الذين يحتفلون اليوم بحملة بونابرت ـ فيقول عنهم وعنها : « أعداء الله وأنبيائه، والأجراء الذين أنشأوا لهم جريدة جعلوها خزانة لترجمة كلام من لم يدينوا بدين، ممن ينسبون معجزات الأنبياء إلى الظواهر الطبيعية والتراكيب الكيماوية، ويرجعون بالمكونات إلى المادة والطبيعة، منكرين وجود الإله الحق. وقد ستروا هذه الأباطيل تحت اسم فصول علمية، وماهي إلا معاول يهدمون بها عموم الأديان »[2] ! .

أما صحيفة «المقطم» (١٣٠٦ ـ ١٣٧١هـ ـ ١٨٨٩ ـ ١٩٥٢م)، فلقد وصفها النديم بأنها «الجريدة الانكليزية التى تصدر في مصر »[3] ! ووصف أصحابها بأنهم «الأجراء ... الخونة ..

(١) مجلة (الاستاذ) الأعداد الرابع والعشرون ص ٥٦٤ ـ ٥٦٧، والثاني والعشرون ص ٥١٠، والسابع عشر ص ٣٨٨ ـ ٣٩٠. القاهرة سنة ١٣١٠ هـ.

(٢) المصدر السابق. العدد التاسع والثلاثون ص ٩٢٣، ٩٢٤.

(٣) المصدر السابق. العدد الثاني والأربعون ص ١٠٢٩.

عملاء الأجانب .. الذين خانوا وطنهم وسلطانهم وأهلهم وخلانهم .. وذلك عندما داروا حول أبواب الانكليز .. وأصدروا جريدتهم لشق عصا الاجتماع الشرقي »[1] .

ذلك هو «الزرع الثقافي الفرنسي» في الشام .. وهذه هي امتداداته السرطانية في مصر .. وهي «المدرسة» التي تتلمذ عليها الفرنكفونيون المعاصرون الذين يحتفلون بالحملة الفرنسية ، والزرع الثقافي الذي زرعته في وطن العروبة وعالم الإسلام .

وعلى الجبهة المغربية أيضًا :

ولا يحسبن أحد أن محاولات الاختراق الفرنسية لأمننا الوطني والقومي والحضاري - في الواقع السياسي والفكري - قد اقتصرت على ثغرات الأقليات غير الإسلامية - قبط مصر .. وموارنة لبنان .. واليهود - فلقد عمت محاولات الاختراق هذه حتى الأقليات القومية ذات الأصول العرقية غير العربية.. وكان صنيع الاستعمار الفرنسي مع المسلمين الأمازيغ - وخاصة في الجزائر والمغرب - نموذجًا لهذا الاختراق - من خلال الفكر والثقافة، وفي اللغة والقانون.

فالأمازيغ - الذين يمثلون أكبر الأقليات القومية في الوطن العربي عددًا - ١٤,٠٠٠,٠٠٠ (أربعة عشر مليونًا) أي ضعف عدد كل الطوائف النصرانية العربية الثلاث عشرة - ٧,٠٠٠,٠٠٠ (سبعة ملايين)[2] حتى وإن لم نأخذ بالآراء التي ترجعهم إلى أصول عربية قديمة - قد جمعهم الإسلام بالعرب - في العقيدة والشريعة والثقافة والحضارة والتاريخ والقيم والأخلاق والعادات والتقاليد ... بل لقد نهضوا بدور بارز في تكوين الدول الاسلامية ، والجهاد الإسلامي والفتوحات الإسلامية .. وبسبب من كون العربية لغة القرآن ولسان الإسلام وسبيل فقه الشريعة الإسلامية والسنة النبوية ، أصبحت العربية هي لغة الأمازيغ الأولى ، مع بقاء لغاتهم القديمة - غير المكتوبة - متداولة ، تقوم بمقام اللهجات في حفظ الموروث القومي ، والمخاطبات في بعض الشئون الحياتية اليومية الدارجة .

ومع ذلك .. وجدنا مخطط الاختراق

(١) المصدر السابق . العدد التاسع والثلاثون ص ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٤٥ ، ٩٤٧ ، ٩٣٢ .

(٢) رفيق البستاني ، فيليب فارج (أطلس معلومات العالم العربي) ص ٣١ ، ٣٤ ، طبعة القاهرة ، سنة ١٩٩٤م .

الفرنكفوني ـ للاستعمار الفرنسي ـ ولغته الفرنسية وقانونه الوضعي ، يتخذ من الأمازيغ جبهة من جبهات تفكيك الأمة ، بعزلهم عن العرب ، وفصل إسلامهم عن اللغة العربية ، وقطع الصلات بين عقيدتهم الإسلامية وبين الشريعة الإسلامية وفقه المعاملات فيها وذلك ليربطهم بفرنسا ، وليحل لغته محل عربيتهم ، وقانونه محل شريعة الإسلام وقانونها وفقه معاملاتها ..

وعن هذا المخطط الفرنكفوني يقول الكاتب الفرنسي «فيكور بيكيه» في كتابه (العنصر البربري) الصادر سنة ١٩٢٥م : « إننا نشاهد تغلب العربية في السهول ، حيث السكان العرب ، وهذا يمكننا تعليله بأن اللغة البربرية لا تكتب ، وبأن اللغة العربية هي لغة القرآن ، وقد لعبت «الكتاتيب» دورًا مهما في الاستعراب ؛ ولذلك فإن كل مجهوداتنا يجب أن تصب على تعليم البرابرة الفرنسية ، بلا واسطة لغة أخرى. لقد هيأنا سنة ١٩٢٣ للمدرسة برنامجًا فرنسيًّا بربريًّا له روح فرنسية كاثوليكية .. وهذه خطة حسنة لوقف التعامل مع اللغة العربية على أنها لغة التفاهم ، ويمكننا بسهولة كتابة البربرية بالحروف الفرنسية ، كما فعلنا بالهند الصينية .

وإذا لم يمكنا عقد الأمل على رجوع البربر عن الإسلام ، ونبذهم لهذا الدين، لأن جميع الشعوب لا تبقى بدون دين في مرحلة تطورها ، فيجب أن لا نخشى من ذلك ، خاصة إذا تمكنا أن نفصل بين الإسلام والإستعراب .. وفصل الدين عن القانون المدني ، مثلما حدث بإدخال تغييرات مهمة سنة ١٩١٧م في قانون الأحوال الشخصية .. ولذلك يمكننا أن نحصر الإسلام في الاعتقاد وحده .. وعلى هذا لا يهمنا كثيرًا أن تضم الديانة الشعب كله ، أو أن آيات من القرآن يتلوها رجال بلغة لا يفهمونها . فالديانة الكاثوليكية تستعمل اللغة اللاتينية والإغريقية والعبرانية في قداديسها ... » !

فهدف المخطط الفرانكفوني ـ لتفتيت الأمة ، من باب الثقافة ـ هو : علمنة الإسلام ، وفرنسة اللغة ، لإحلال القانون الفرنسي محل الشريعة الإسلامية، وفقه معاملاتها ، ولإحلال الفرنسية محل العربية ، وبذلك تندمج الأعراف البربرية في القانون الفرنسي ، ويصبح الأمازيغ فرنسيي اللغة .. أي يتم دمجهم في الثقافة الفرنسية دمجًا تامًا!.

وليست هذه الثمرات والمقاصد بالاستنتاج الذي نستنتجه نحن .. وإنما هي اعترافات الأستاذ الفرنسي للحقوق في معهد الدروس العليا ـ «بالرباط» «جورج سوردون» ـ بكتابه (مبادئ الحقوق العرفية المغربية) الصادر بالرباط سنة ١٩٢٨م ـ والذي يقول فيه :

«يجب جمع العادات البربرية .. لئلا تضمحل في الشرع الإسلامي .. إذ العرف ينمحي إزاء القانون .. والأولى أن نرى العرف البربرى يندمج في القانون الفرنسي من أن نراه يندمج في القانون الإسلامي ؛ لأن الأسلحة الفرنسية هي التى فتحت البلاد العربية ، وهذا يخولنا اختيار التشريع الذي يجب تطبيقه في هذه البلاد » !

فهل يعي ويفهم الفرنكفونيون ، الذين يزعمون أنهم إنما يحتفون ويحتفلون بثقافة فرنسا لا بمدافعها .. هل يعون المعنى الواضح لكلمات «جورج سوردون» والتى تقول : إن الأسلحة الفرنسية إنما استخدمت لتطبيق القانون الفرنسي في البلاد العربية .. فقانون نابليون هو الثمرة لمدافع نابليون!!

وهذا الذي كتبه « الاساتذة » و «الكتاب الفرنسيون» هو ذاته الذى طبقته السلطة الاستعمارية الفرنسية .. فالمقيم العام الفرنسي ـ بالمغرب ـ المارشال «ليوتي» يصدر أوامره إلى وزارة العدل باستبعاد اللغة العربية ، وفك ارتباطها بالإسلام ، لدمج البربر في فرنسا ـ عن طريق اللغة الفرنسية والقانون الفرنسي ـ فيقول في أوامره :

«إنه لخطأ فاحش التصرف بشكل يساعد على إعادة إحياء العلاقة بين العرب والبربر، ولا حاجة في تعليم العربية للبربر ، فالعربية هي رائد الإسلام ، لأن هذه اللغة تُعلَّم من القرآن ، ومصلحتنا هي أن نمدن البربر خارج دائرة الإسلام ، وأما ما يتعلق باللغة ، فيجب علينا أن نضمن الانتقال مباشرة من البربرية إلى الفرنسية بدون واسطة .. »[1] .

تلك هي مخططات الاختراق الفرنسي لأمننا الفكرى والثقافي ـ في الدين والدنيا ـ على المستوى الوطني والقومي والحضاري .. فأين ياترى هذه «الثقافة المجردة» الخالصة من شبهات الغزو والحرب التى يحتفل بها

(١) د. محمد عمارة (الإسلام والتعددية : التنوع والاختلاف في إطار الوحدة) ص ٢٧٦ ـ ٢٧٨ ، طبعة القاهرة ، سنة ١٩٩٧ م.

الفرنكفونيون ؟! ..

وخرافة المطبعة ..والمجمع العلمي :

وإذا كنا قد كشفنا خرافة الإنجازات السياسية والإدارية والديمقراطية التى يزعم الفرنكفونيون أن بونابرت قد أدخلها إلى مصر ـ بما أنشأ من «ديوان المشورة» عندما كشفنا ـ نقلا عن الجبرتي ـ أن هذه المؤسسات كانت أداة القمع الفرنسي ، التى غلب في عضويتها «أراذل القبط» و «النصارى الأروام» الذين خانوا وطنهم مصر ـ فإن مزاعم الفرنكفونيين حول «المطبعة» التى جاء بها بونابرت إلى مصر .. وكذلك المجمع العلمي المصري الذي أسسه ببلادنا .. إن هذه المزاعم هي ألوان من الخرافات التى لا أصل لها في التاريخ .

فبونابرت ـ وهو في طريقه إلى مصر ـ « أحضر معه مطبعة «البروباجندا» من أيطاليا ، ليطبع بها بيانات التضليل للشعب المصري ، تلك التى زعم فيها أنه مسلم أكثر من المماليك ، ونصير لخليفة المسلمين ، على عكس المماليك! .. «ثم خرجت هذه المطبعة من مصر بخروج الحملة الفرنسية »[1] فلم يكن لها أي أثر ثقافي يبرر احتفال الفرنكفونيين ! ..

أما المطبعة التى نهضت بالدور الريادي في ثقافة مصر العربية والإسلامية ـ مطبعة بولاق ـ الأميرية فهي التى فكر محمد على باشا (١١٨٤ ـ ١٢٦٥ هـ / ١٧٧٠ ـ ١٨٤٩م) في إنشائها (١٢٣٠ هـ ١٨١٥م) واشتراها من مال الدولة المصرية ، وبدأ إنتاجها ـ على الأرجح (١٢٣٥ هـ ـ ١٨٢٠ م)[2] وهي مطبعة وطنية .. أميرية .. قامت في بولاق .. ولا علاقة لها بمطبعة « البروباجندا» التى جلبها نابليون من الفاتيكان ؛ ليضلل المصريين بمنشوراتها.

فهل يحتفل الفرنكفونيون بمطبعة «البروباجندا» وما صدر عنها من أضاليل؟! .

أما المجمع العلمي المصري الذي يزعم الفرنكفونيون أن نابليون قد أسسه ، فإنه هو الآخر ـ خرافة من الخرافات .. فالبعثة العلمية الفرنسية التى صحبت جيش الحملة البونابرتية ، قد جاءت لتدرس الواقع المصري ، حتى يستطيع الغزاة حكمه .. ولتدرس

(١) د. جمال الدين الشيال (تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد على) ص ١٩٥ ، طبعة القاهرة ، سنة ١٩٥١م .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٩٥ .

الشخصية المصرية ، حتى يسهل على المستعمرين السيطرة عليها .. ثم انسحبت هذه البعثة ـ مع جيش الاحتلال (١٢١٦هـ ـ ١٨٠١م).. ولا علاقة لهذه البعثة الفرنسية ـ التي واصلت أبحاثها بعد الجلاء في فرنسا ـ لا علاقة لها بالمجمع العلمي المصري على الإطلاق .. فالمجمع العلمي المصري هو مجمع وطني ، قام في سنة ١٨٥٩ على عهد الخديوي سعيد (١٢٧٠ ـ ١٢٧٩هـ ـ ١٨٥٤ ـ ١٨٦٢م) أي بعد ما يقرب من ستين عامًا على جلاء الحملة الفرنسية والبعثة العلمية الفرنسية التي صحبتها !! ..

فبأي مطبعة .. وبأي مجمع يحتفل الفرنكفونيون ؟!

وبأي ثقافة يحتفون ؟!

لقد كان الدكتور طه حسين (١٣٠٦ ـ ١٣٩٣هـ ـ ١٨٨٩ ـ ١٩٧٣م) شجاعًا ، عندما اعترف في لحظة صدق مع واقع التغريب ـ بأن التبعية الفكرية لأوربا هي « إلزام» أكثر منها « التزام» .. فقال في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) الذي ألفه عقب معاهدة سنة ١٩٣٦م ـ بين مصر وإنجلترا ـ ومعاهدة الامتيازات الأجنبية سنة ١٩٣٨م :

«لقد التزمنا أمام أوربا أن نذهب مذهبها في الحكم ، ونسير سيرتها في الإدارة ، ونسلك طريقها في التشريع ، التزمنا هذا كله أمام أوربا ، وهل كان إمضاء معاهدة الاستقلال (١٩٣٦م) ـ ومعاهدة إلغاء الامتيازات (١٩٣٨م) ـ إلا التزاما صريحًا قاطعًا أمام العالم المتحضر بأننا سنسير سيرة الأوربين في الحكم والإدارة والتشريع »[1] .

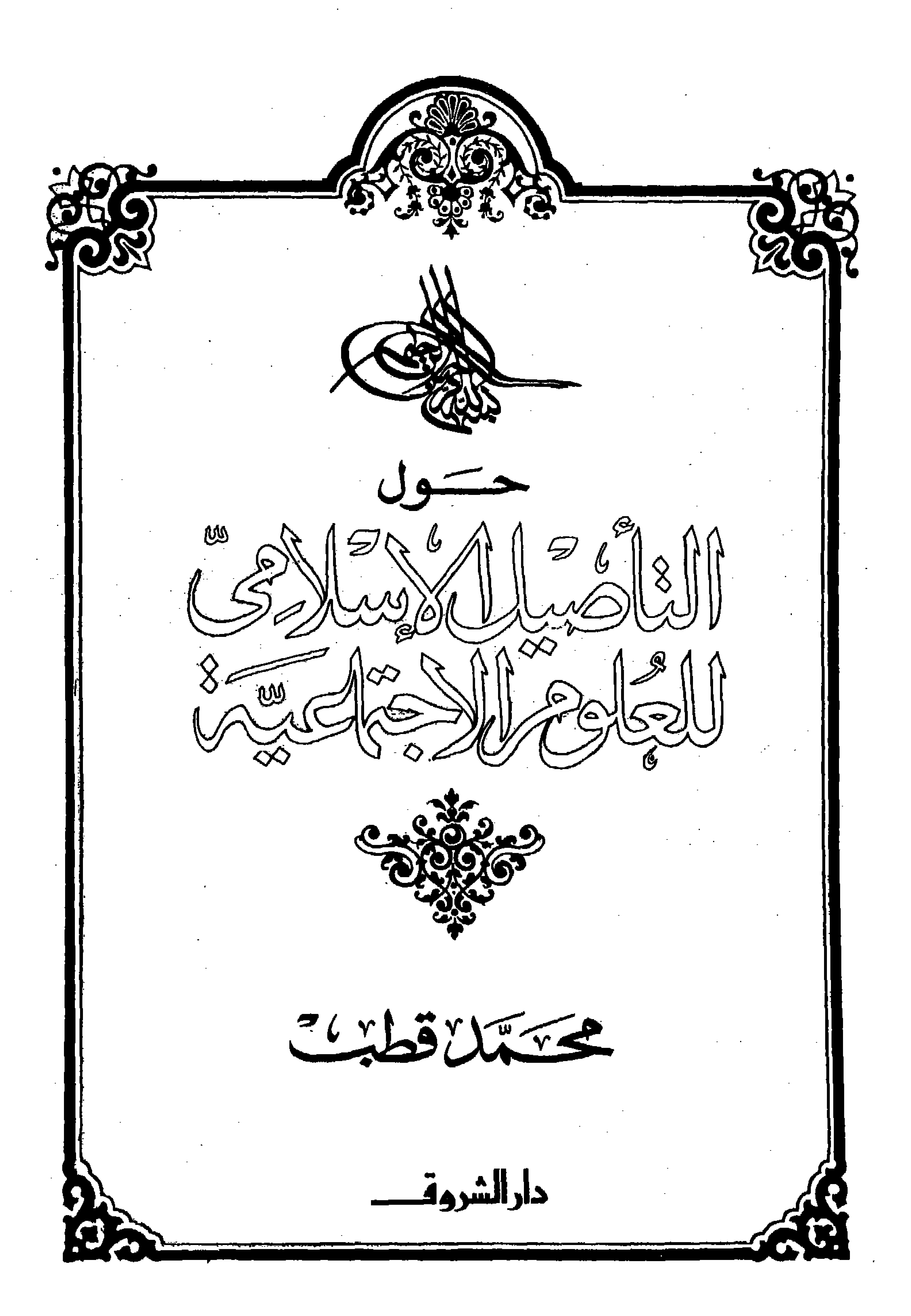
ولقد بدأ هذا الإلـزام بحملة بونابرت.. وما أحدثته من اختراقات لأمتنا الوطني والقومي والحضاري في الفكر .. والثقافة .. والقيم .. والتشريع واللغة .. والأخلاق .

ويشهد على ذلك أيضًا الفرنكفونيين الذين يحتفلون بهذا الاختراق البونابرتي إنما يصنعون ذلك لأن ثقافتهم هي عين ثقافة هذا الاختراق .. فهم امتدادات سرطانية لهذا الاختراق الذي به يحتفون ويحتفلون !.. ولا حول ولاقوة إلا بالله العلي العظيم.

لكن العزاء هو في رفض الأمة الانحدار الذي سقط فيه خلفاء المعلم يعقوب اللعين !

❂❂❂

(١)(مستقبل الثقافة في مصر) جـ١ ص ٣٦ ، ٣٧ . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ . .



بسم الله الرحمن الرحيم

حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

محمد قطب

دار الشروق

أبحاث

النص التفتازاني

أ. د. أحمد عبد الحليم عطية

هوامش على النص
أو مقدمات القراءة :

هذه محاولة للتعرف على كتابات الدكتور أبي الوفا التفتازاني ، وهو كما يعلم المتابعون لأعماله ؛ باحث محقق ، وأستاذ عالم ، وصوفي مربٍ يجيد المحاضرة والمناظرة والجدل العلمي والإقناع المنطقي ، صاحب نص عميق بسيط واضح ، هو ما نعرض له في هذه الدراسة . ونقصد بالنص التفتازاني مجمل الكتابات التي قدمها والتي توفرت لنا ، وهي كتابات جلها في وعن التصوف الإسلامي، وبعضها في فروع الفلسفة الإسلامية المختلفة ، معظمها يغلب عليه البحث والدراسة، وقليل منها تحقيق ، كتبها باللغة العربية وبعض اللغات الأخرى . وهي في مجملها تمثل الجهد العلمي للأستاذ الدكتور التفتازاني، وتمثل جزءًا من السياق العام الذي قدم فيه عمله باعتباره أستاذًا أكاديميًّا ونائبًا لرئيس جامعة القاهرة وشيخًا لمشايخ الطرق الصوفية وعضوًا بمجلس الشورى .

تلك هي الصورة العامة للرجل والسياق الذي قدم لنا فيه كتاباته . وقد تكونت صورته في ذهني من محاضرتين متتاليتين بمدرج ٧٤ بآداب القاهرة في يناير ١٩٧٣ ، حين كان يحاضر طلاب السنة الرابعة قسم الفلسفة ويرد على استفساراتهم في التصوف الإسلامي ...

حيث قدم لنا في هذه الفترة درسًا لا ينسى، وهو أن الأستاذ ليس هو من يجيب على الطالب بمعلومات جاهزة لديه ، بل هو من يرشده إلى المنهج العلمي الذى يصل به إلى المعرفة ويحدد مصادر موضوع بحثه . ولم تختلف هذه الصورة منذ عام ١٩٥٠ حين بدأ حياته العملية حتى رحيله في يونيو ١٩٩٤ : معرفة دقيقة بموضوعه ؛ لغة علمية محددة، حجة منطقية دقيقة ، رحابة صدر ، قدرة على التعليم والتوجيه . وتلك هي نفس الخصائص التي تميز نصه الصوفي .

لقد جمع التفتازاني نزعة روحية صوفية أخلاقية نابعة من تبنيه الاتجاه السني في التصوف المرتبط بتصور شامل للعلوم الإسلامية الشرعية إلي جانب البحث الدقيق العميق ، تجلت هذه النزعة في نفسه الراضية المطمئنة،وسلوكه الإسلامي الذي التزم به في الحياة العامة، وكان تجسيدًا للتصوف بجانبيه النظري والعلمي ، وعند الصوفية هناك علاقة قوية بين هذين الجانبين ؛ فقد كان ورعًا زاهدًا عابدًا عارفًا مطمئنًا كما كان باحثًا فاحصًا محققًا مدققًا مثالاً ونموذجًا وواقعًا حيًّا للخلق الإسلامي[1] محتذيا صورة الغزالي في «المنقذ من الضلال» مؤكدًا مثل القشيري صاحب «الرسالة»، والطوسي صاحب «اللمع» وغيرهما: أن الجانب المهم من التصوف هو الخلق ، وأن هذا الجانب من الحياة الروحية يمثل علم الأخلاق الإسلامي، ويؤصل التفتازاني نصه الصوفي داخل إطار هذا الاتجاه السني المعتدل المرتبط بالكتاب والسنة ، والذي وجد في القرآن وحياة الرسول ﷺ وسنته والصحابة والتابعين والزهاد والصوفية الأوائل البداية الحقيقية للتصوف الإسلامي ، والتي عبر عنها بصدق الإمام الغزالي حجة الإسلام ، والتي تحددت في التصوف العملي التربوي لدى أصحاب الطرق، خاصة الشاذلي وتلاميذه، وينطلق الأستاذ من هذه المرجعية في بحثه للتيار المتفلسف من الصوفية لدى ابن مرة وابن عربي وابن سبعين .

والأستاذ من أهم علماء التصوف الإسلامي الذين حددوا مجاله ، ورتبوا موضوعاته ، وكشفوا النقاب عن

(١) هذا الوصف هو الإهداء الذي صدرت به دراستي وترجمتي لكتاب الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين لدى بور الذي شرفني أستاذي بمراجعته وتقديمه ، والصادر عن دار النصر ، القاهرة ١٩٩٥ .

شخصياته، وصاغوا الأطر النظرية له، وأبان عن تاريخه وأبعاده النظرية والعملية، وعرف بالتجربة الصوفية وخصائصها، وأوضح المنهج العلمي لدراستها، وظل أكثر من خمسة وعشرين عامًا أهم باحثي التصوف الإسلامي - منذ وفاة أبي العلا عفيفي أكتوبر ١٩٦٦ ومحمد مصطفي حلمي فبراير ١٩٦٩ - وحتي الآن .

قدم العديد من الدراسات التاريخية والسيكولوجية والابستمولوجية في التصوف في مقدمتها ثالوثه الشهير : «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه» ١٩٥٥[١]، و«ابن سبعين وفلسفته الصوفية» ١٩٦١[٢]، و«المدخل إلي التصوف الإسلامي» ١٩٧٣[٣]، والتي تعد في تخصصه أقرب إلى ثالوث كانط Kant الشهير : نقد العقل النظري الخالص ، نقد العقل العملي الخالص ، ونقد ملكة الحكم ، أي أنها تشمل مجالات التصوف الثلاثة :

السني العملي (ابن عطاء الله) ، الفلسفي النظري (ابن سبعين) ، والتصوف العام أو تاريخ التصوف الإسلامي (المدخل)، فقد غطت هذه الابحاث الثلاثة بلغة هيجل الجدلية الموضوع الذي تأسس حوله نص التفتازاني وهو التصوف السني الشاذلي عند ابن عطاء الله ونقيضه الفلسفي عند ابن سبعين، والمركب بينهما التصوف الإسلامي بكل اتجاهاته وتاريخه ومدارسه وأعلامه «المدخل الي التصوف الإسلامي» .

وسوف نتناول في هذه القراءة النص التفتازاني: موضوعه ومنهجه، لغته وأسلوبه، مقدماته ونتائجه، حججه وبراهينه من خلال تحليل كتاباته المختلفة التي تكون مجمل هذا النص .

المصادر والأساتذة أو مكونات النص:

يحيلنا نص التفتازاني إلي نوعين من الأصول أو المصادر التي نهل منها ودخلت في تكوين هذا النص وصارت جزءًا منه، هي المصادر الكلاسيكية والمقصود بها كتب التصوف الإسلامي الأساسية الأثيرة إليه، والتي نجدها

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط٢، ١٩٦٩ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣.

(٣) د. أبوالوفا التفازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٧٩ .

حاضرة حضورًا قويًا في كل جزئيات نصه مثل : كتب القشيري والطوسي والغزالي والشعراني وكتب الصوفية الذين عرض لهم، مثل : ابن عطاء الله ، وابن سبعين، وابن عباد الرندي، وابن عربي، وغيرهم، بالإضافة إلى كتب الباحثين العرب والمستشرقين، خاصة ماسينيون واسين بلاثيوس ونيكلسون وترمنجهام .

والنوع الثاني «المصادر المباشرة» أو الأساتذة شيوخه ومعلموه، سواء والده الشيخ الغنيمي التفتازاني (١٨٩٣ - ١٩٣٦م) الذي تلقى عليه العلوم الدينية ومعالم الطريق الصوفي، وهو شيخ الطريقة الغنيمية من مواليد كفر الغنيمي شرقية وهي إحدى الطرق الخلوتية، مؤسسها هو الشيخ الغنيمي بن سلامة ت٥٠٣هـ) وضريحه في كوم حلين مركز منيا القمح، وقد خلف التفتازاني أباه عليها، أم أساتذته بالجامعة المصرية المباشرون مثل : الدكتور محمد مصطفى حلمي، أو غير المباشرين، مثل : الشيخ مصطفى عبد الرازق ، والدكتور أبي العلا عفيفي ولويس ماسينيون .

وسنبدأ بالمصادر المباشرة وهي الأقرب زمنيًا في التأثير، والتي لها حضورها القوي في نصه، ونذكر منها : الشيخ مصطفى عبد الرازق، على رغم عدم تتلمذ التفتازاني عليه مباشرة في سنوات دراسته الجامعية، فقد تأثر للغاية وهو يصفه في دراسته «مدرسة مصطفى عبدالرازق» بأستاذنا خمس مرات ، وشيخنا ثلاث مرات ولفظة شيخنا أكثر دلالة على مدى ارتباط التفتازاني الصوفي بالشيخ الأكبر، ومن هنا فنحن نعده امتدادًا للشيخ المعلم الأول والرائد المعاصر في تدريس الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية .

ويعد الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥ - ١٩٤٧م) أستاذا للتفتازاني عن طريقين ، الأول معرفة الأستاذ بالشيخ عن طريق والده السيد الغنيمي التفتازاني معلمه وشيخه ، والثاني تتلمذه على الدكتور محمد مصطفى حلمي (١٩٠٤ - ١٩٦٩م) أهم تلاميذ الشيخ في مجال الدراسات الصوفية .

يقول موضحًا حميمية العلاقة ومكانة الشيخ في نفسه ؛ والذي صار أستاذنا بمثابة مريد له : « لقد عرفت الأستاذ الجليل في السنوات الأخيرة من حياته، وكان المغفور له والذي من أحب

أصدقائه إلى نفسه ، جمعهما جهاد مشترك، وتزاملا في الرابطة الشرقية حينًا من الزمان ، ولذا كنت أحس كلما لقيته بحنان الأب، وهو الذي وجهني إلى دراسة الفلسفة بكلية الأداب فالتحقت بها ١٩٤٦ ، وفي نفسي إجلال عميق له ورغبة أكيدة في السير على منهاجه في الدراسة والبحث، وجعلت منه على حد تعبير الصوفية شيخًا لي أحتذي به في العلم والخلق»[١] .

أن أثر مصطفي عبد الرازق يستمر ساريًا عبر تلاميذه في التفتازاني حتى بعد أن ترك التدريس في الجامعة، يقول التفتازاني: « التحقت بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة بعد أن تركه أستاذنا ببضع سنوات، فوجدت بالقسم نخبة ممتازة من تلاميذه الذين أخذوا على عاتقهم آنذاك إكمال رسالته العلمية التي بدأها فأنست إليهم وأحببتهم وشجعوني منذ كنت طالبًا على المضي في دراسة الفلسفة الإسلامية لما لاحظوه من ميلي الواضح اليها»[٢] .

وحين يتناول أثر الشيخ على تلاميذه ويشير إلى بعض القيم التي آمن بها وتجلت في سلوكه يشعرنا بانطباعين ؛ الأول: أن هذه القيم الإسلامية ثابتة وضرورية وكلية ينبغي على كل منا تمثلها، والثاني: أن هذه القيم نفسها تنطبق أشد الانطباق على التفتازاني نفسه الذي تمثل في نفسه وفي كتاباته ، وهذه القيم هي :

- الإيمان بحرية الفكر والقول والعمل، والحرية في هذه المجالات مبدأ لا غنى عنه في تقدم العلم ونهوض الأمم .
- الدعوة إلى حب العلم وتقدير العلماء .
- حب الوطن .
- الدعوة إلى الإسلام بين الشعوب في صدق وحرارة .
- محاسبة النفس على الفعل والترك أساس الفضائل الإنسانية كلها .
- الايثار والتواضع[٣].

وإذا كانت هذه الفضائل تصور سلوك الشيخ الذي تمثله الأستاذ في حياته فإنه في الفقرة الخامسة من دراسته عن المنهج يحدد لنا المبادئ الرئيسية لتفكير

---

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : مدرسة مصطفى عبدالرازق ، الكتاب التذكاري للشيخ مصطفى عبدالرازق، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ص٣٩ .

(٢) المرجع السابق : ص٣٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص٤٢ - ٤٦ .

مصطفى عبد الرازق التي نجد آثارها بدورنا في نص التفتازاني، وهي :

أولاً : الجمع بين الحديث والقديم في بناء الثقافة وإعادة مجد الأمة .

ثانيًا : تصحيح الأحكام الخاطئة عن التراث الفلسفي الإسلامي والتي يذهب إليها عدد من الباحثين في الغرب .

ثالثًا : البحث دائمًا عن أوجه الاصالة والابتكار في الفلسفة الإسلامية.

رابعًا : الرجوع إلى مصادر الفلسفة الإسلامية ونشر ما لم ينشر من مخطوطاتها ليتبين دورها في التراث الفلسفي العالمي .

خامسًا : البذور الأولي للتفكير الفلسفي الإسلامي إسلامية ، ولابد من الرجوع إلى النظر العقلي في بساطته الأولى وتتبع مدراجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره[1].

ب ــ يأتي الدكتور محمد مصطفي حلمي في المرتبة الأولى من أساتذة التفتازاني ومن مصادره في التصوف، فهو الأستاذ المباشر وصلة الوصل بينه وبين الشيخ الأكبر، وأشار إليه مرتين في دراسته عن مدرسة مصطفي عبد الرازق، وكتب عنه بعد وفاته في مجلة الفكر المعاصر باعتباره من الرواد الأوائل الذين نهضوا في مصر لإحياء تراث الفلسفة الإسلامية عامة والتصوف الإسلامي خاصة . ويشير إليه «بأستاذنا» الذى كان من خيرة أساتذة كلية الآداب بجامعة القاهرة وإلى صلته الحميمة بمصطفى عبد الرازق، يقول : «لقد ظل محمد مصطفى حلمى أكثر من ثلاثين سنة عاكفًا على دراسة التراث الفلسفى الإسلامي بوجه عام والتراث الصوفي بوجه خاص ، وما ذلك إلا بدفعة روحية قوية من أستاذه مصطفى عبد الرازق ، وقد استطاع هو أيضًا أن يحبب «التصوف الإسلامي» إلى كثير من تلاميذه وأن يجذبهم إلى دراسته واكتشاف مجاهله طيلة هذه الأعوام التى قضاها في الدراسة والبحث[2] .

وتوضح إشارة التفتازاني ــ إلى أن محمد مصطفى حلمي ـ لم يكن في الحقيقة دارسًا للتصوف فحسب ، وإنما كان يؤمن به أيضًا إيمانًا قويًا كفلسفة حياة ـ الاتفاق بينهما في الإيمان

(١) المرجع السابق : ص٤٦ ـ ٤٩ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني : محمد مصطفى حلمي ودراسات التصوف الإسلامي ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٥٢ ، ص٢٠ .

بـالتصوف ونظرة كل منهما إليه كفلسفة حياة « بل إن مقارنة دقيقة بين كتاب محمد مصطفى حلمى «الحياة الروحية في الإسلام» وكتاب التفتازاني «المدخل إلى التصوف» توضح تأثير الأول في الثاني فـ«هذا الكتاب محاولة لها قيمتها في تاريخ التصوف الإسلامي ، وقد تأثر بتأريخ مؤلفه لعصور التصوف المختلفة كثير ممن عالجوا موضوع التصوف بعد ذلك . (= لعل التفتازاني هنا يقصد نفسه) وهو يعنى فيه ببيان أهمية المصدر الإسلامي المتمثل في القرآن والسنة وما أثر عن حياة الصحابة من الأقوال والأحوال في نشأة التصوف الإسلامي ردًّا على بعض المستشرقين الذين ردوها إلى مصادر أجنبية عن الإسلام »[1] (قارن المدخل إلى التصوف الإسلامي) .

كما يتضح أن الغاية من العملين (الحياة الروحية ... والمدخل) واحدة . يقول التفتازاني : «ويهدف مؤلف هذا الكتاب «الحياة الروحية في الإسلام» بوجه عام إلى التنبيه على أهمية التراث الروحي الإسلامي في عصرنا الحاضر في مواجهة غزو المذاهب الفلسفية المعاصرة على اختلاف اتجاهاتها»[2] .

ويشير التفتازاني في مقالته «ابن الفارض سلطان العاشقين» إلى أستاذه بقوله : «ولا أذكر ابن الفارض إلا وأذكر معه أستاذنا المغفور له د. محمد مصطفى حلمى، فقد قدم عنه بحثًا علميًّا للدكتوراه ١٩٤٠ كشف فيه عن حياته ومذهبه في الحب الإلهي . وقد حببني هذا البحث ، وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآداب في التصوف الإسلامي . ودفعني بعد تخرجي إلى التخصص فيه ، ولعل هذا نفحة من نفحات الحب سرت إليّ من ابن الفارض وباحثه المتصوف»[3].

جـ ـ ونشير في هذا المقام إلى «أبي العلا عفيفي المفكر الصوفي الإسلامي» الذي كتب عنه التفتازاني موضحًا أنه أحد الرواد الأوائل الذين كرسوا جهودهم للعناية بالتراث الفلسفي الإسلامي في الجامعة المصرية ـ وإن كان لم يدرس للتفتازاني ـ وجميع أثاره العلمية التى تركها سواء أكانت مصنفات أم ترجمات تدلنا على أن الرجل قد تهيأت

(١) المرجع السابق ، ص٢١ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن الفارض سلطان العاشقين، بجلة الهلال القاهرية ـ يوليو ١٩٧٣، ص١٣٠.

له ثقافة فلسفية عميقة ذات مكونات متعددة، وأنه تهيأت له قدرة نادرة من الناحية المنهجية على استجلاء غوامض الموضوعات التي يعالجها وتحديد معالمها»[١] . ويحدد لنا المجالات التي تناولها عفيفي في أربعة أقسام هي : التصوف ، وعلم الكلام، والفلسفة الإسلامية (بمعناها الخاص) والفلسفة، والمنطق. ويشير في تناوله لكتاب عفيفي «التصوف الثورة الروحية في الإسلام» إلى ما يفهم منه علاقته به ، التي لم يشر إليها صراحة.

يقول: «وهذا الكتاب في الحقيقة أكثر كتبه أهمية في الإبانة عن آرائه الشخصية، ويمثل تحولاً في حياته الفكرية؛ إذ بدأ حياته كدارس للتصوف من الناحية الأكاديمية فحسب ، ولكنه فيما يبدو لنا تأثر بدراساته الطويلة للتصوف فيما اتخذه لنفسه من موقف فلسفي خاص ، فبدا في هذا الكتاب مدافعًا عن الصوفية متبنيًا لبعض وجهات نظرهم»[٢] .

وتوضح عبارات : فيما يبدو لنا ـ موقف فلسفي خاص ـ متبنيًا لبعض وجهات نظرهم ، تردد التفتازاني في التصريح بتصوف عفيفي وتحفظه في بيان ذلك، فهو يصفه في عنوان دراسته بالمفكر الصوفي ، وبالتالي فإن علاقته به تختلف عن علاقته بالدكتور محمد مصطفى حلمي الذي ينعته دومًا بأستاذنا على العكس من عفيفي الذي لا يصفه بهذه الصفة إلا في إشارات عابرة في دراساته الأخرى[٣]، ولا يذكره بها في دراسته المشارة إليها عنه .

د ـ ويتضمن النص التفتازاني أيضًا مصادر استشراقية ، فقد أفاد من عديد من المستشرقين ، إما بشكل مباشر عن طريق تبني بعض آرائهم أو التأكيد على بعض نتائج أبحاثهم ، أو مناقشة بعض نظرياتهم والرد على تحليلاتهم . نشير من بين هؤلاء إلى اثنين؛ أولهما وفي مقدمتهم لويس ماسينيون (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢)[٣] الذي يظهر أثره في بعض أجزاء «المدخل إلى التصوف الإسلامي»

---

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : أبو العلا عفيفي المفكر الصوفي الإسلامي ، العدد ٢٣ يناير ١٩٦٧ ، ص٨٠ .

(٢) المرجع السابق : ص٨٢ .

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني : الطريقة الأكبرية ، في الكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٦٩، ص٣١٢ , ويشير إليه أيضًا ص٣٣٤ من نفس المرجع، وانظر كذلك دراسته ماسينون ودراسة التصوف ـ كتاب مئوية ماسينون، القاهرة ١٩٨٤ .

(٣) انظر دراستنا عنه في مجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ العدد ٤٨ بعنوان «رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفي العربي» .

ومادة «تصوف» في الموسوعة الفلسفية العربية[1] و«ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامي»[2] والثاني آسين بلاثيوس الذي يظهر في ثنايا دراساته عن «ابن سبعين وفلسفته التصوفية» و«ابن عطاء الله السكندري وتصوفه» و«ابن عباد الرندي»[3] وذلك مقابل غيرهما من المستشرقين الذين يرد على موقفهم من التصوف الإسلامي ومصدره ويحلل آرائهم مفندًا إياها مقدمًا تفسيرات مخالفة لها . ومن الطبيعي أن يتفاوت درجة حضور كل منهما في كتابات التفتازاني إلا أن أكثرهم حضورًا هو «ماسينيون» الذي عرفه الأستاذ واستمع إليه وأفاد منه . يقول :

«ترجع معرفتي بالأستاذ ماسينيون إلى عام ١٩٤٦ حين كنت طالبًا بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، وحضر إلينا يومًا ليلقي محاضرة باللغة العربية عن التصوف الإسلامي . وقد ذكر في محاضرته تلك من شخصيات التصوف الإسلامي البارزة شخصية الصوفي عبد الحق بن سبعين المرسى (ت ٦٦٩هـ) ... فنبهني منذ ذلك الوقت المبكر إلى دراسة هذه الشخصية التى اتخذت منها فيما بعد موضوعًا لرسالتي للدكتوراة ... وقد أحسست منذ ذلك الوقت أن ماسينيون رائد لدراسات التصوف الإسلامي، وأن جهوده العلمية في ميدانه جهود بارزة ، وأنه يتميز بحس نقدي غير عادي ، وبذوق لقضايا التصوف يستوقف النظر حقًا»[4] .

كان ماسينون الدافع إذن ـ ومنذ وقت مبكر ـ وراء اختيار التفتازاني موضوع رسالته للدكتوراة ، كما كانت كتاباته مصدرًا زاخرًا بالتحليلات والنظريات والنتائج بالنسبة للتفتازاني الذي تأثر بالرجل وبأعماله يقول : «ولما تخرجت في قسم الفلسفة عام ١٩٥٠ وتابعت دراساتي في الماجستير والدكتوارة في مجال التصوف الإسلامي، كنت أجد دائمًا فيما كتب الأستاذ ماسينيون من أعمال علمية معينًا لا ينضب فزاد إعجابي بشخصيته وبمنهجه

---

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : مادة تصوف الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ١٩٨٨، ص٢٦٢-٢٦٦، المجلد الثاني ، القسم الأول ، وكذلك في كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامي ص٢٠٠ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني : ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامي، في الذكرى المئوية لميلاد المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون مطبعةجامعة القاهرة ١٩٨٤.

(٣) راجع دراستنا عن أسين بلاسيوس في الكتابات العربية ، مجلة المعهد المصري بمدريد – العدد٢٧ عام ١٩٩٥، ص٧٧ ـ ١٠١.

(٤) د. أبو الوفال التفتازاني : ماسينيون ودراسة التصوف الإسلامي ، ص٧١ .

في دراسة التصوف وشدة حرصه على استقصاء مسائله وتحديد معاني اصطلاحاته[١] .

وإذا تساءلنا عما جذب التفتازاني إلى ماسينيون وجدنا أن آراء الأخير في نشأة التصوف الإسلامي ، هي التى أحدثت تحولاً بارزًا في هذه المسألة والتى أشاد بها التفتازاني واعتمد عليها في دراساته ، فقد اتجه ماسينيون في هذه القضية إلى منهج جديد هو البحث في المصطلحات الصوفية والرجوع بها إلى مصادرها الأولى مبينًا العوامل التى ساعدت على نشأة التصوف في الإسلام؛ حتى ليذهب إلى حد القول: «إننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التى اختص بها متصوفة المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما ..»[٢] ولا ينكر ماسينيون في الوقت نفسه وجود مؤثرات أجنبية في مجال التصوف، لكنه لا يرد التصوف نفسه إلى وجود مصدر أجنبي . ويمكننا أن نقارن فهم ما سينون للتصوف الإسلامي الذي تبناه التفتازاني بتفسير الشيخ مصطفى عبد الرازق لنشأة الفلسفة الإسلامية بعيدًا عن أية مؤثرات أجنبية ، وبصرف النظر عن أسبقية أحدهما على الآخر فإن هذا الفهم وجد صدى لدى الأستاذ، سواء كان مصدره الشيخ الأكبر أو المستشرق الفرنسي رائد دراسات التصوف الذى أثر كل منهما تأثيرًا كبيرًا في تحديد التفتازاني للنشأة الإسلامية للتصوف .

ويتبنى التفتازاني في «مدخله» ما انتهى إليه ماسينيون في بحثه عن أصول المصطلح الفنى للتصوف الإسلامي وهو أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة : الأول القرآن وهو أهمها ، الثاني : العلوم العربية الإسلامية من حديث وفقه ونحوها . الثالث : مصطلحات علماء الكلام الأوائل . الرابع : اللغة العلمية التى تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرهما ، وأصبحت لغة العلم والفلسفة[٣] .

---

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق : ص٧٢ .

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني : المدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص٣٦ .

قضايا التصوف :

كونت المصادر السابقة صورةعامة للتصوف الإسلامي؛ معناه وطبيعته وتعريفه ومراحله واتجاهاته وأسسه السيكولوجية ونظرياته الإبستمولوجية وهذا هو موضوع الفقرة الحالية حول قضايا التصوف، التي نبدأها ببيان تعريف التفتازاني للتصوف الذي شغل به في مراحل متعاقبة من دراساته وفي أجزاء متعددة من نصه .

أ ـ يغلب التفسير النفسي على تعريف مبكر قدمه التفتازاني للتصوف، حيث يحده بقوله : « هو صفاء النفس البشرية ، وهو تربية روحية ، وفلسفة عملية أساسها المعرفة با لله أولاً وآخرًا . والمتصوف هو ذلك الشخص الذي استطاع أن يروض نفسه ويقاوم شهواته ليتحرر من سلطان البدن وليصل إلى المعرفة اليقينية لأسرار الكون وموجده»[1] .

وفي دراسة تالية يجعل منه منهجًا كاملاً في الحياة يربط حياة الفرد بالمجتمع؛ حيث تبلور لديه تعريف خاص به يتضح في قوله : « والتصوف في رأينا منهج كامل في الحياة ، والصوفي المحقق هو الذي لا يرى تعارضًا بين حياته التعبدية وحياة المجتمع الذي عاش فيه ، بل هو الذي يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع وما فيها من مشقة وكفاح، والتصوف بهذا الاعتبار يعد «فلسفة إيجابية» تضفى على حياة الإنسان معنى ساميًا»[2] .

إن هذا التعريف الذى يطالعنا به في مقدمة الطبعة الأولى من «ابن عطاء ا لله السكندري وتصوفه» يختلف عن التعريف الأول الذي قدمه في دراسته المبكرة «الإدراك المباشر عند الصوفية» ١٩٤٩م في مسألتين :

الأولى : تتعلق بالموضوع؛ حيث يعالج في «الإدراك المباشر عند الصوفية» مسألة معرفية ذات طبيعة نفسية في إطار توجهات مجلة علم النفس التى كان يشرف عليه الدكتور يوسف مراد في نهاية الأربعينيات (نشرت المقالة ١٩٤٩م)، والتعريف الثاني في مقدمة دراسته عن ابن عطاء ا لله السكندري الذي يقدم لنا التصوف الشاذلي السني الأخلاقي التربوي القائم على العمل والمعاملات والعلاقة بالآخرين.

والمسألة الثانية: تتعلق بتاريخ كتابة

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : الإدراك المباشر عند الصوفية ، مجلة علم النفس التكاملي ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ١٩٤٩، ص٣٦٩ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص ، ك .

كل من الدراستين الأول عام ١٩٤٩ قبل ثورة يوليو ، والثانية بعدها ١٩٥٨ حيث ظهرت أهمية المجتمع والحياة العامة للأفراد داخل المجتمع وشعور التفتازاني بذلك وهو العالم الذي شارك بشكل ما في الحياة العامة بعد ذلك من خلال عضويته بمجلس الشورى .

ويقدم لنا في دراسة من أخريات أعماله الأكاديمية المنشورة تعريفًا شاملاً للتصوف محددًا إياه بأنه «فلسفة حياة، وطريقة معينة في السلوك يتخذهما الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، والاتصال بمبدأ أسمى ، وعرفان بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحية » والتصوف في هذا التعريف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة ، «ومن الطبيعي - كما يقول - أن يعبر كل صوفى عن تجربته في إطار مايسود مجتمعه من عقائد وأفكار ويخضع تعبيره عنها أيضًا ما يسود عصره من اضمحلال وازدهار»[1] .

وفي هذا التعريف يحرص التفتازاني على تعريف التصوف عامة ، وليس فقط التصوف الإسلامي ، وهو يجمع فيه بين الفردية (التجربة الصوفية) والمجتمع والعصر (ما يسود مجتمعه)، وبالإضافة لذلك فالتعريف يحتوى على الخصائص العامة للتصوف التي حددها لنا - في كتابه «المدخل» وفي دراسته «التصوف» - في خمس خصائص ؛ نفسية وأخلاقية وإبستمولوجية تنطبق على مختلف أنواع التصوف، هي : الترقي الأخلاقي ، الفناء في الحقيقة المطلقة ، العرفان الذوقي المباشر ، الطمأنينة أو السعادة، الرمزية في التعبير .

وإذا كان تعريف التصوف تطور في كتابات التفتازاني المتعددة ، وإن ظل محافظًا على جوهره باعتباره صفاء للنفس وسلوكًا أخلاقيًّا . فإن بناء العلم وموضوعاته كما نجده لدى الأستاذ - كما في «المدخل» والذي يتناول التصوف: تعريفه وتسميته ، نشأته ومراحله ، اتجاهاته ومدارسه - نجد أصوله في كتاب محمد مصطفى حلمي «الحياة الروحية في الإسلام» وإن كان أستاذنا قد حدد العلم بدقة ، وأضاف إلى موضوعاته، وفصل في مراحله وتوسع في أعلامه ، وناقش كثيرًا من نظريات الفلاسفة الغربيين في التصوف مثل : رسل في دراسته «التصوف والمنطق» ووليم جيمس في كتابه «أنواع مختلفة من الخبرة الدينية» ورد على آراء

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : مادة تصوف ، الموسوعة الفلسفية العربية .

المستشرقين خاصة في الجدل الذي أثير في القرن التاسع عشر حول التصوف الإسلامي وهل هو مردود إلى مصادر أجنبية . وهذا ينقلنا من التعريف إلى الموضوع نفسه ؛ التصوف: نشأته ومراحل تطوره .

ب ـ يواجه نص التفتازاني مشكلة أصل التصوف ومصادره، ويتابع جهود الرواد : مصطفى عبد الرازق ومحمد مصطفى حلمى وأبي العلا عفيفي في مناقشة آراء الجيل السابق من مستشرقي القرن التاسع عشر الذين ردوا التصوف الإسلامي جملة إلى مصدر خارجي أو أكثر . ويلاحظ التفتازاني أن المستشرقين المعاصرين يردون نشأة التصوف إلى مصدر إسلامي أساسًا مع التسليم بوجود تأثيرات في عصر متأخر من حضارات سابقة كما يرى «ترمنجهام» في كتابه «الطرق الصوفية في الإسلام» . ويرى أن التصوف الذى يذكره ترمنجهام ، الذي وصلته إشعاعات من التصوف المسيحي أو من الأفلاطونية المحدثة أو من الغنوصية هو نوع واحد من التصوف، وهو الذي اصطلح على تسميته بالتصوف الفلسفي، أما التصوف السنى الذي يمثله غالبية صوفية الإسلام فهو إسلامي النشأة والتطور[1] .

ويوضح هذا الرأي الذي يقدمه الأستاذ في تفسير نشأة التصوف سمة مهمة في كتاباته ، وهي السمة السجالية التى تبرز في العديد من أعماله والتى تؤدي به في هذه القضية إلى التأكيد على أن نظريات متقدمى المستشرقين في مصدر التصوف لم تكن صحيحة أو منطقية ، وأن الأثر الأجنبي في ميدانه لم يظهر إلا في وقت متأخر من تاريخ الإسلام ، وأنه محدود للغاية وعند طائفة قليلة من رجاله . ونلاحظ أن التفتازاني في موقفه هذا يشيد برأى ماسينيون في كون التصوف الإسلامي ذا مصدر إسلامي، وقد اجتهد الأستاذ في تأكيد هذه الحقيقة .

ويرتبط بالنشأة التطور ، فقد مر التصوف الإسلامي بمراحل متعددة ، وتواردت عليه ظروف مختلفة ، واتخذ تبعًا لكل مرحلة ووفقًا لما مر به من ظروف مفاهيم متعددة .

فالمرحلة الأولى من التصوف وهي مرحلة الزهد ـ وإن كنا نميل إلى اعتبارها

---

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : مادة تصوف ، ص٢٥٩ ، اهتم التفتازاني بكتابات ترمنجهام وحلل كتاباته وناقش أعمال مثل «أثر الإسلام على أفريقيا» العدد الأول ، مجلد عالم الفكر ، الكويت ، ١٩٧٠، ص٢٠١ ـ ٢١٥ .

مرحلة مستقلة سابقة على التصوف بمعناه الاصطلاحي - التي تقع في القرنين الأول والثاني، وراءها عاملان أساسيان سببا ظهورها هما : القرآن الكريم الذي تضمن آيات كثيرة تدعو إلى الزهد . والعامل الثاني الأحوال السياسية والاجتماعية واضطرابها بعد مقتل عثمان؛ مما دفع كثيرًا من أتقياء المسلمين إلى إيثار العزلة والعبادة .

ويبرز نص التفتازاني تحولاً واضحًا طرأ على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجرى على وجه التقريب ، ولم يعد الزهاد في تلك الفترة يسمون بهذا الاسم وإنما عرفوا بالصوفية، هنا أصبح التصوف متميزًا عن الفقه على أساس منهجي، وأصبح لعلم الشريعة جانبان؛ أحدهما علم الجوارح الظاهرة من العبادات والمعاملات، والآخر علم الجارحة الباطنة وهي القلب .

ويظهرنا نص التفتازاني على حرصه الشديد، سواء في تتبعه لنشأة التصوف أو لتطور مراحله على الربط بينه وبين الشريعة ، ومن هنا تفرقته بين اتجاهين ظهرا في القرنين الثالث والرابع للتصوف الذي أصبح طريقًا للمعرفة بعد أن كان طريقًا للعبادة ، الأول يمثله صوفية معتدلون في آرائهم يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة ، والثاني يمثله صوفية انطلقوا من حال الفناء إلى القول شطحًا بالاتحاد أو الحلول . ويؤكد التفتازاني على استمرار الاتجاه الأول «السني» أثناء القرن الخامس الهجري ، على حين اختفى الثاني أو كاد أثناء هذا القرن .

ويرجع ذلك إلى غلبة مذاهب أهل السنة والجماعة الكلامية ، ويعد القشيري (ت٤٦٥هـ) والهروي الأنصاري (ت٤٨١هـ) من أبرز صوفية هذا القرن الذين نحوا بالتصوف هذا المنحى .

ويبرز نص التفتازاني أهم صوفية هذا القرن أبا حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) ، والذي يظهر كأكبر مدافع عن التصوف السني في كثير من دراسات الأستاذ، وكتبه هي المصدر الأساسي للحديث عن المعرفة الصوفية المباشرة[1] ، والغزالي يتميز على من سبقه من الصوفية بأنه جعل التصوف طريقًا إلى المعرفة بالله

(١) راجع التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٥٢ - ١٨٤ . سيكولوجية التصوف ، مجلة علم النفس ، أكتوبر ١٩٤٩م، وفبراير ١٩٥٠م، المعرفة الصوفية : أدواتها ومنهجها، مجلة الرسالة ١٩٥٠م، ص٥٥٠ - ٥٥٤ ، الإدراك المباشر عند الصوفية ، مجلة علم النفس ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ١٩٤٩م ، وكذلك العدد الرابع من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، ديسمبر ١٩٩٥م .

واضح المعالم ، فتحدث عن موضوعات أفاض أستاذنا فيها الحديث مثل : المعرفة الصوفية من حيث أدواتها ومناهجها وغاياتها . وقد كان صوفيًّا إيجابيًّا عنيَ بشئون عصره ، فقد وقف في وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة ونقدها نقدًا علميًّا دقيقًا، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية في عصره ، وبعده لو تركت وشأنها»[1] . وهو ما فعله التفتازاني في رده على وجودية سارتر أو في بيانه لمعالم «منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة في الجامعة»[2]. وهو ما يمكن أن نعلق عليه الغاية من مجمل النص التفتازاني والتوجه الأساسي لهذا النص .

ويمكن مقارنة هذه الغاية بالمبدأ الأول الذي يحدده لمنهج مصطفى عبدالرازق .

ويمضي نص التفتازاني في تحديد تيارين في التصوف ظهرا في القرنين السادس والسابع؛ أحدهما فلسفي والآخر عملي. يتمثل الأول بوضوح عند متفلسفة الصوفية، والآخر عند أصحاب الطريق، ويعرض لكل منهما موضحًا القضايا الرئيسية التي يدور حولها التصوف الفلسفي الذي خصص لأحد أعلامه رسالته للدكتوراة وهو عبد الحق ابن سبعين المرسي (ت٦٦٨هـ) وخص أبرز أعلامه محيي الدين بن عربي (ت٦٣٨هـ) بدراسة مستفيضة عن «الطريقة الأكبرية» في الكتاب التذكاري الذي صدر عنه[3] .

ويرتبط التيار الثاني (العملي) تيار الصوفية من أصحاب الطرق ـ بالغزالي ارتباطًا وثيقًا ويفيض في الحديث عنه ، ويخصص له دراسته في الماجستير عن «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه» ، و«ابن عباد الرندي»[4] ويكتب عن أهم أعلامه في «معجم أعلام الفكر

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ط٣، القاهرة ١٩٧٩ ، ص١٩٨٤ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني : منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة في الجامعة ، مجلة المسلم المعاصر ، بيروت ١٩٧٩، وكذلك دراسته الإسلام ووجودية سارتر ، العدد الأول من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٣، ص٧ - ٢٠ .

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني : الطريقة الأكبرية ، الكتاب التذكاري عن محيي الدين بن عربي ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٩، ص٢٩٥ - ٣٥٢ .

(٤) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن عباد الرندي حياته ومؤلفاته ، مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد ، المجلد السادس، العدد١-٢، عام ١٩٥٨، ص٢٢١ - ٢٥٨ .

(٥) راجع مواد : ابن عطاء الله السكندري أحمد زروق (ت٨٤٦-٨٩٩هـ) ، أحمد الدردير(١١٢٧-١٢٠١هـ) ، أحمد بن إدريس(١١٧٣-١٢٥٣هـ)، أحمد بن الشرقاوي (١٢٥٠-١٣١٦هـ) ، معجم أعلام الفكر الإنساني .

الإنساني»[٥] .

ويتوقف التفتازاني عند بعض شخصيات التصوف الإسلامي التي كان لها أثرها الواضح على التصوف المسيحي في العصر الوسيط ، والفكر الأوربي في عصر النهضة ، خاصة الغزالي الذي ترجمت معظم أعماله إلى اللاتينية وغيرها من اللغات الأوربية ، والذي وصف بأنه أكثر المفكرين الذين أنجبهم الإسلام أصالة ، وأكبر علماء العقائد فيه[١]، يليه ابن عربي الذي كان له أثر كبير على بعض مفكري أوربا ، ويرجع الفضل في بيان هذا الأثر إلى الأسباني بلاثيوس الذي يرى أن جميع الصوفية الذين جاءوا بعد ابن عربي في الشرق والغرب على السواء قد تأثروا به[٢] . كذلك من الشخصيات الصوفية التي عرفت في أوربا وعرض لها الأستاذ ، الصوفي الأندلسي ابن عباد الرندي (ت٨٠٥هـ)، الذي كتب عنه بلاثيوس تحت عنوان «أسباني مسلم سابق على القديس يوحنا الصليبي» موضحًا تأثيره على المدرسة الكرملية في التصوف ، كتب عنه التفتازاني دراسة مستقلة، كما كتب عنه في بحثه «ابن عطاء ا لله السكندري» موضحًا كل ما يتعلق بحياته الصوفية محللاً مؤلفاته[٣] ، وكذلك ابن سبعين الذي راسله الأمبراطور فردريك الثاني وعرفه معاصره ريمون الأول ، وبعد تحليل صورة الصوفية المسلمين في أوربا يؤكد التفتازاني أن التصوف كان الميدان الذي اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالاً وثيقًا[٤] .

تلك هي بنية وموضوعات التصوف الإسلامي التي عرضها التفتازاني، ولنا عليها ملاحظتان : الأولى أنها تناولتا التصوف الإسلامي باتجاهيه السني والفلسفي في العصور الوسطى عند أهم أعلامه دون التطرق إلى التصوف في العصر الحديث، اللهم إلا في بعض مواد معجم أعلام الفكر الإنساني . والملاحظة الثانية: أن الأستاذ من خلال تلاميذه كون مدرسة متميزة من الباحثين استوفت معظم جوانب هذا العلم، سواء في موضوعاته أو تاريخه أو

---

(١) د. أبوالوفا التفتازاني : مادة تصوف : الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الأول ، بيروت ١٩٨٦، ص٢٦٥ .

(٢) الموضع نفسه .

(٣) راجع التفتازاني : ابن عباد الرندي ، وكذلك ابن عطاء الله السكندري.

(٤) د. أبو الوفا التفتازاني : مادة تصوف ص٢٦٦ .

أعلامه، بحيث يمكن القول: إن ما قدمه الأستاذ من خلال دراساته ودراسات تلاميذه يفوق جهد أي باحث آخر في هذا الميدان ، وتلك في نظرى - وإن كانت لا تدخل في متن النص التفتازاني- فهي بلا شك هوامشه المكثفة أو ظلاله الوارفة .

جـ - ويقدم نص التفتازاني ويتضمن مجموعة من القضايا الإبستمولوجية والسيكولوجية ، يعرض في أحد دراساته لنظرية المعرفة وأداتها ومنهجها وموضوعها عند الصوفية وفي الدراسات الأخرى للجوانب النفسية من التصوف باعتباره حالات وجدانية . وقد قدم لنا التفتازاني هذه الدراسات في فترة مبكرة من حياته وربما قبيل تخرجه وحتى حصوله على درجة الماجستير، وذلك في مجلتي الرسالة وعلم النفس عام ١٩٤٩-١٩٥٠م.

يعرض في نظرية المعرفة الصوفية : آداتها ومنهجها وموضوعها وغايتها للموضوعات التالية في ست فقرات :

١- المقامات والأحوال طريق موصل للمعرفة .

٢- علم الظاهر وعلم الباطن .

٣- أداة المعرفة عند الصوفية .

٤- منهج الكشف عند الصوفية وطبيعة هذا المنهج .

٥- موضوع المعرفة الصوفية .

٦- غاية التحقق بالمعرفة الصوفية .

يحدد التفتازاني موضوعه بدقة موضحًا اتفاق الصوفية على أن غاية السالك إلى الله أن يتحقق بمعرفته سبحانه وتعالى معرفة يقينية، والأحوال والمقامات هي الطريق الموصل إلى المعرفة. وأن الكلام فيما يعرض للنفس والقلب من أحوال وما تكتسبه من مقامات سماها المتصوفة بعلم الباطن أو الحقيقة أو الدراية، وفرقوا بينه وبين علم الظاهر أو النقل أو علم الرواية . ويؤكد اعتمادًا على اللمع للطوسي والرسالة للقشيري أن الصوفية لا يعتمدون على العقل ، إذ إن العقل عاجز عن إدراك حقيقة الذات الإلهية ، التي تدرك إدراكًا مباشرًا لا مدخل للعقل فيه ، وذلك بواسطة أخرى هي القلب، فهم يعتمدون على الذوق ، ويوضح لنا ذلك باستشهادات من الجرجاني، والطوسي، وابن خلدون، والشعراني، وابن عربي، والغزالي في كتبه المتعددة، والجيلاني، وصوفي مصري هو الشيخ حسن رضوان (ت ١٣١٠هـ) الذي يرى في كتابه

«روض القلوب المستطاب» أن «علم الحقيقة لم يتوصل إليه الصوفية عن طريق التفكير أو العقل ، إنما عن طريق الكشف والإلهام»[1]، ولكي يبين طبيعة الكشف باعتباره منهجًا من مناهج المعرفة يفرق بين: معرفة استدلالية ومعرفة مباشرة حدسية؛ لينتهي إلى أن المعرفة الصوفية إنما هي من قبيل العرفان المباشر ووسيلتها هي الإدراك الصوفي الوجداني Intuition mystique وهذا هو ما ينطبق على ما يطلق عليه الصوفية كلمة «كشف» .

وكان التفتازاني قد تناول الموضوع نفسه من قبل ١٩٤٩م تحت عنوان «الإدراك المباشر عند الصوفية» مؤكدًا على نفس المعاني، حيث أوضح أن العلوم اللدنية التي تأتي أصحابها عن طريق الكشف وارتفاع حجب الحس هي معرفة مباشرة للذات الإلهية وصفاتها، ثم هي بالتالي معرفة لحقائق كل موجود ، وإدراك لأسرار الكون وبواطن الشريعة وأحكامها ، وهي معرفة يقينية؛ لأنها كشفية .

ولما كان الادراك الوجداني المباشر هو نوع من الالهام ناشئ عن الكشف والمشاهدة ، وهو نتيجة لتلك الأزمات النفسية والحالات الوجدانية التي يعانيها المتصوف ، وأن الصوفية يطلقون عادة علي هذا النوع من الإدراك كلمة كشف Intuition ، فإن التفتازاني ينتقد ما ذهب إليه الأستاذ محمود الخضيرى في دراسته «كيف تترجم الاصطلاح Intu-ition » التي بين فيها أن أقرب الألفاظ العربية لترجمة هذا الاصطلاح في استعمال الصوفية هو لفظ الذوق الذي يقابله بالألمانية Ezlehnis .

ويؤكد التفتازاني في نصه أن هذه الكلمة غير دقيقة، لأن الذوق يدل علي حالة وجدانية من حالات المتصوف، فضلا عن أن الصوفية انفسهم لم يستعملوا هذه الكلمة للدلالة على كونها منهجًا للوصول إلى المعرفة، ويتضمن نصًا ما يثبت ذلك مما جاء في اصطلاحات محيي الدين بن عربي، والكاشي السمرقندي، والتهانوي والسهروري والقشيري مما يفهم منه أن الذوق حالة وجدانية، أو حال يترقي منه المتصوف إلى غيره، وليست بذلك النوع من الادراك المباشر الذي هو نهاية ما يصل اليه المتصوف، ويؤكد علي ما أورده ابن عربي في الباب الثالث والسبعين من الفتوحات، والتدبيرات

(١) د. أبوالوفا التفتازاني : المعرفة الصوفية ، مجلة الرسالة ، القاهرة ١٩٥٠، ص٥٥٤ .

الإلهيـة، لينتهي إلى أنـه من الأدق أن تـترجم كلمـة Intuition في اسـتعمال الصوفيـة بالكشـف[1]، وتظهر هذه الاستشـهادات قوة حجج التفتـازاني وتوفـره علي المصـادر الأساسـية للاصطلاحـات الصوفية ـمثل ماسينيون ـ واعتمـاده الكبير على ابن عربي الذي استشـهد بـالعديد من كتاباتـه وضمنها نصه .

ويظهر نـص التفتـازاني الاهتمـام الكبير بدراسة الناحيـة السيكولوجية؛ حيث يعتمد في العديـد من دراساته على مراجع علماء النفس، ويذكر ويستشهد بكتابـات البـاحثين المعـاصرين فيـه ، ويخضع الصوفيـة وأقوالهم لتحليلات علم النفـس كمـا نجد في دراسـتيه عن «ابن عطـاء الله السـكندري» و «الطريقـة الأكبرية» ويخصـص دراسـة مستفيضة نشرها في عددين بمجلة علم النفس عن «سـيكولوجية التصـوف» موضحـًا أن التصوف رغـم أنـه ـ كمذهب ـ يختلف باختلاف الأديـان جميعًا، ومن العسير أن نجد لـه تعريفًا جامعًا مانعًا من نواحيـه الدينية والفلسـفية والأخلاقيـة فإنـه من الوجهة السيكولوجية من الممكن تعريفه، فهو سلسلة متصلة الحلقات من الحالات الوجدانيـة الخاصـة وإن دراسـته تعتمد اعتمادًا كبيرًا على المنهج الاستبطاني في علم النفس[2] .

ويحـاول أن يرسـم صورة عامـة واضحـة المعـالم للطريق الـذي يسـلكه الصوفي بوجـه عـام ، وأن يصنف هذه الحـالات الوجدانيـة التي ترتبط ببعضهـا ارتباطـًا وثيقـًا، بحيث يخضع التصوف لقـانون سيكولوجي عام يمكن أن يوحد بين المتصوفـة على اختلافهـم[3]، ويحلل الأسـتاذ حـالات المتصوف النفسـية في أربعـة أسـس يصيغ لنـا مـن خلالهـا سيكولوجية التصوف وهي :

(أ) حالة الاستعداد النفسـي الصوفي الذي قـد ينشـأ عـن الإيحـاء الخارجي أو الذاتـي ، وغالبًـا مـا تكـون الصدمـات النفسـية عـاملاً مهمًـا في ظهـور هذا الاسـتعداد النفسـي للتصوف . وهو هنا يعتمد على تحليل كلام الغزالي في «المنقذ مـن الضـلال» الذي يقارنـه بـالقديس أوغسـطين موضحـًا أن هـذه المرحلـة تـتركب مـن عـدة حـالات وجدانيـة

(١) د. أبوالوفا التفتازاني : الإدراك المباشر عند الصوفية ، بمجلة علم النفس ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ، ١٩٤٩، ص٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٢) د. أبوالوفا التفتازاني : سيكولوجية التصوف ، بمجلة علم النفس ، أكتوبر ١٩٤٩، ص٢٩١ .

(٣) المرجع السابق : ص٢٩٢ .

كالشك والقلق النفسي والكآبة ، والحزن العميق، والخوف من أشياء مجهولة ، ومحاولة إدراك حقيقة الكون وكشف المحجوب وإحساسات أخرى مبهمة غامضة تنتهي جميعها بواسطة الإيحاء بالاتجاه نحو الله وسلوك طريق التصوف .

(ب) العاطفة الصوفية وتكوينها ، فالحب الصوفي هو الحالة الوجدانية التي تصدر عنها سائر الحالات الأخرى، وهو المحور الرئيسي الذي تدور حوله موضوعات التصوف الإسلامي والمسيحي على السواء، وأن هذه العاطفة الصوفية من نوع خاص من العواطف التي تتخذ المثل العليا موضوعًا لها .

(جـ) ضرورة وجود شيخ : والشيخ كما يصفه في حقيقة الأمر طبيب نفساني بارع[1] فهو يلجأ إلى التحليل النفسي لتعرف أحوال النفس وتشخيص أمراضها، ويشير إلى التصنيف السيكولوجي الذي ذهب إليه الصوفية فيما يختص بقوي الانسان وملكاته النفسية ويذكر أربع قوى هي: النفس والروح والقلب والسر ولكل منها وظيفة معينة، فالنفس عندهم مركزًا للشهوات والأفعال المذمومة والروح مبدأ للحياة والأفعال الحميدة، والقلب محلاً للمعرفة، والسر محلاً للمشاهدة، ويرى اننا لا نستطيع ان نضع حدودا فاصلة بين هذه القوى إذا إنها ذات تأثير متبادل وانها مرتبطة ببعضها ارتباطًا وثيقًا .

(د) المجاهدة النفسية، وهي سمة التصوف وبداية طريقه وأساسها هو قمع الميول والنزعات التي لا توافق المبادئ الأخلاقية ، وهذا القمع يكون قمعًا شعوريًّا إراديًّا فيما يرى التفتازاني، الذي يؤكد على أن سلوك المتصوف في المجاهدة سلوك إرادي يتميز بالقدرة على الكف وتركيز الانتباه في اتجاه معين مرسوم يرى المتصوف أنه أسمى من غيره، ويرى الأستاذ أن المجاهدة النفسية وسيلة من وسائل الإعلاء للغرائز الإنسانية، ويؤكد التفتازاني إن الصوفية توصلوا من اهتمامهم بالجانب السيكولوجي والأخلاقي إلى قواعد مهمة فيما يتعلق بالسلوك، وأشاروا على مريديهم بالأخذ بها للإتصاف بالكمال الأخلاقي .

(١) المرجع السابق .

ولنا ملاحظات على هذه الدراسة التي أراد فيها التفتازاني أن تكون قانونًا سيكولوجيًا عامًا : الأولى أنه لم يستمد مادته إلا من التصوف الإسلامي معتمدًا علي اكبر قدر من اصطلاحات الصوفية في هذا المجال، وإن كان قد أشار إشارتين عابرتين للقديس أوغسطين إلا انه لم يتعرض للتصوف في الديانات الشرقية القديمة والأديان الأخرى . والثانية: إنه طبق هذا البحث النظري على موقف ابن عطاء الله السكندري وكذلك في مقالته عن الطريقة الأكبرية.

وتكتمل هذه المجموعة من الأبحاث بدراسته «نظرة إلى الكشف الصوفي» التي شارك بها في عدد خاص أصدرته مجلة الفكر المعاصر عن برتراندرسل ١٩٦٧. فقد نشر الفيلسوف الإنجليزي في يوليو ١٩١٤ بحثًا عنوانه «التصوف والمنطق»، عالج فيه التصوف من حيث هو منهج في المعرفة آثره عديد من الفلاسفة منذ اليونان إلي العصر الحاضر من حيث هو مجموعة اعتقادات، كما ناقش في هذا البحث إمكان وجود علاقة بين التصوف كتجربة ذاتية والعلم بما يدعو إليه في منهجه من موضوعية خالصة، ولفت الأنظار إلى أن بعض كبار الفلاسفة قد أمكنه أن يجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية، ورأى في ذلك الجمع والتوفيق سموًا فكريًا جعل من اصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح[1] .

وينبه على أن محاولة رسل لا يجب أن يفهم منها أنه قد استحال إلى مدافع عن الصوفية، وهو يعلن صراحة أن في التصوف نوعًا من الحكمة يمكن أن يفاد منه، وأن التصوف يمكن أن يمتدح من حيث إنه موقف تجاه الحياة لا من حيث هو عقيدة عن العالم ـ وهذا كما يقول التفتازاني ـــ هو الذي جعل رسل لا يوافق فلاسفة الصوفية علي الكثير من الآراء التي يذهبون إليها، وهو ينتقدها نقدًا دقيقًا؛ ليبين ما تنطوي عليه من الفساد نتيجة المنهج الخاطئ الذي أدى بهم إليها[2]، ويرى أن ملاحظات رسل على جانب كبير من الأهمية في دراسات التصوف، وهي لا تصدق فقط على التصوف في الغرب، وإنما تصدق أيضًا علي التصوف الإسلامي .

---

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : نظرة إلى الكشف الصوفي ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد رقم٣٤، القاهرة ، ديسمبر ١٩٦٧م، ص٣٣.

(٢) المرجع السابق : ص٣٣ .

ويعدد لنا التفتازاني الخصائص التي حددها رسل للتصوف ويفيض في تحليلها وإن لم يسع لتطبيقها على الصوفية المسلمين، ففي وصفه كيف بدأت حياة ابن عطاء الله السكندري الصوفية، يصف لنا الحالة النفسية له التي تمثل البداية في سلوكه الطريق الصوفي والتي سببها له تجاذب دوافع متعارضة، فالتمس لنفسه مخرجًا منها بالالتجاء إلى الله، ويحلل هذه الحالة بالاعتماد على دراسة «إميل بوترو» سيكولوجية التصوف[١] ، فذهابه إلى أستاذه أبي العباس المرسي الذي وجهه إلى الطريق الصوفي . ويعتبر التفتازاني التقاء ابن عطاء بشيخه لأول مرة نقطة التحول من حياته العادية إلى حياة صوفية التي يطلق عليها عالم النفس المعاصر روبرت فوكس التوبة الصوفية Mystical conversion في كتابه «المدخل إلى علم النفس الديني»[٢]، وفي حديثه عن الكرامات يتوقف عند معنى «الوارد»، وهو حالة نفسية ترد على الصوفي يغيب معها تمامًا عن شعوره بنفسه دون تعمد منه، ويستعين بما جاء في قاموس علم النفس Warren، ليفسر لنا بعض وقائع حياة ابن عطاء وما حدث له مع أتباعه[٣] ، وفي الفصل الثاني من القسم الثاني من كتابه يصنف بواعث السلوك بردها إلى قوى النفس المختلفة موضحًا أن ارتباط علم النفس عند ابن عطاء بعلم الأخلاق ، لا يقلل من قيمة ما توصل إليه الصوفية من آراء نفسية[٤] ، وهذا ما يوضحه إميل بوترو الذي أنصف الصوفية كباحثين في مجال علم النفس ، ومن هنا فهو يشبه الشيخ المرشد بالطبيب النفساني[٥] .

ويفيض التفتازاني في الحديث عن الجانب النفسي حين تناول ضرورة الشيخ للمريد في دراسته للطريقة الأكبرية، حيث يؤكد أن الشيخ هو الطبيب (النفسي) المعالج للمريد السالك[٦] . فالاستعداد النفسي شرطٌ

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، ص٤٥ .

(٢) المرجع السابق : ص٥٣ - ٥٤ .

(٣) المرجع السابق : ص٧٤ .

(٤) نفس المرجع : ص١٦٣ .

(٥) نفس المرجع : ص١٧٣ .

(٦) د. أبو الوفا التفتازاني : الطريقة الأكبرية ، الكتاب التذكاري لابن عربي ، ص٣١٩ - ٢٢٣.

أساسي للتصوف «فالمريد كما صوره لنا ابن عربي هو بتعبير علم النفس الحديث خاضع على الدوام لإيحاء شيخه الذي يوجه سلوكه وفق اتجاه مثالي مرسوم»[1] . ويرى أن الرياضيات العملية التي كان يستخدمها ابن عربي في سلوكه وينصح بها مريديه، ذات تأثير قوي على تكوين المريد من الناحية النفسية»[2] ، والخلوة عند الصوفية تجعل شخصية الصوفي قريبة مما يطلق عليه علماء النفس الشخصية الانطوائية، ويستمر في هذا التحليل المستند إلى أبحاث علم النفس لتوضيح الحالات[3] المختلفة التي يمر بها الصوفي في حياته .

ويتضمن النص التفتازاني عددًا من شخصيات الصوفية مختلفي الاتجاهات ، فمنهم صوفية من أصحاب الاتجاه السني من شيوخ الطرق ، ومنهم متفلسفة، ومنهم شعراء خصص لهم بعض الدراسات الطويلة مثل ابن عطاء الله ، وابن سبعين ، أو أبحاث مستفيضة مثل ابن عباد الرندي، وابن الفارض ، وابن مرة، والبسطامي . مما يجعلنا نتبين نوعين من الأبحاث يقتسمها نص التفتازاني ، الأول يعرض فيه لقضايا صوفية ، والثاني يتناول فيه الأعلام ، وسوف نعرض في هذه الفقرة لأعلام الصوفية الذين حفل بهم نص التفتازاني.

١- ويأتي في مقدمة هؤلاء الأعلام ابن عطاء الله السكندري الصوفي الشاذلي الذي خصه بأكثر من دراسة ، أولها وأهمها بحثه للماجستير ، والمادة التي كتبها عنه في معجم أعلام الفكر الإنساني , بالإضافة إلى تحليله لحكم ابن عطاء في «تراث الإنسانية»[4] .

وابن عطاء الله شخصية صوفية مصرية لها خطرها ، ويعد صاحبها بحق ممثلاً للتصوف المصري في أوائل القرن الثامن الهجري ، وتتجاوز أهميته التصوف الإسلامي إلى التصوف المسيحي ، بالإضافة إلى كونه أديبًا بارعًا ذا طريقة في البلاغة ومكانة مرموقة في تاريخ الأدب الصوفي العربي

(١) المرجع السابق : ص٢٢٣ .

(٢) المرجع السابق : ص٣٣٥ .

(٣) المرجع السابق : ص٣٣٦ .

(٤) عن ابن عطاء الله كتب التفتازاني بالإضافة لدراسته المهمة عن ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، كتب مادة ابن عطاء الله في معجم أعلام الفكر الإنساني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٤، ص٢٢١-٢٢٥٨، وحكم ابن عطاء الله السكندري ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الثالث، القاهرة إبريل ١٩٦٥، ص٣١٣ - ٣٢٠.

وإمامًا من أئمة المدرسة الشاذلية . ودراسته عنه «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه» تنقسم إلى قسمين: الأول عن ابن عطاء وعصره وحياته التصوفية ومصنفاته في ثلاثة فصول، والقسم الثاني في المذهب العطائي في فصول سبعة تتناول على التوالي : الفكرة الأساسية في المذهب العطائي وهي إسقاط التدبير ، ثم النفس الإنسانية ، ومجاهدة النفس في الفصل الثالث، ثم النفس وآداب السلوك ، والنفس بين المقامات والأحوال ، ثم المعرفة، وأخيرًا شهود الآحدية في الوجود، معقبًا على ذلك بمناقشة بعض تأويلات المذهب العطائي في الآحدية وتفسير الوجود .

وإذا كان بحث ابن عطاء أول أبحاث التفتازاني الأكاديمية ١٩٥٥م، فقد شغل الأستاذ به فأعاد الكتابة عن الحكم العطائية في المجلد الثالث من تراث الإنسانية إبريل ١٩٦٥م، حيث عرض لحياته ومصنفاته وللحكم العطائية التي تعد من وجهة نظره أهم ما كتب ابن عطاء في التصوف ، ويمكن اعتبار مصنفاته الأخرى بمثابة شروح لما انطوت عليه الحكم من الآراء . ويتناول موضوعات الحكم وخصائصها وقيمتها من الناحية التصوفية التي يظهر فيها الرمز الصوفي ، ويشير للشروح المختلفة عليها ويقدم مختارات منها . ثم يتناول ابن عطاء مرة ثالثة في معجم أعلام الفكر الإنساني عارضًا لحياته وتصوفه ومؤلفاته وآرائه الصوفية وتأويلاتها .

٢- ويرتبط بابن عطاء الله شخصية صوفية أخرى لها خطر هو شارح الحكم ابن عباد الرندي الصوفي الأندلسي الذي كان ممثلاً للمدرسة الشاذلية الصوفية في أسبانيا في القرن الثامن الهجري ، وإذا كان الفضل يرجع إلى آسين بلاثيوس في الإبانة عن أهمية الرندي في التصوفين الإسلامي والمسيحي ، كما يؤكد التفتازاني في نصه فإن بحث الأستاذ يظهر لنا السمة السجالية التي تتميز بها كتابات شيخنا، فهو يأخذ على المستشرق الأسباني رده اتجاه المدرسة الشاذلية في مذهب الزهد في الكرامات إلى مصدر مسيحي من الرهبانية الشرقية ، وأنه لم يحاول أن يلتمس لهذه النظرية مصدرًا إسلاميًا . بالإضافة إلى أنه لم يعن بدراسة مذهب الرندي دراسة مستقلة تبين أهميته كصوفي له مكانته في التصوف

الإسلامي ، ويظهر بحثه عن الرندي وكأنه مجرد وسيط يقوم بنقل آراء المدرسة الشاذلية إلى متصوفي الأسبان من المسيحيين . وأنه أي بلاثيوس اعتمد في دراسته على «شرح حكم ابن عطاء الله» للرندي الذي - وإن كانت له قيمة تصوفية كبرى - إلا أنه لا يظهرنا على آراء الرندي الشخصية إلا بمقدار ضئيل.

ويقدّم لنا نص التفتازاني عن الرندي حياته بالتفصيل مبينًا مدى ارتباطها بمذهبه الصوفي ، كما يقدم دراسة مستفيضة عن مصنفاته يقول : «ومن حق الرندي أن نجلي مذهبه ونبرز شخصيته لا على أنه وسط بين الفكر الإسلامي والفكر المسيحي فحسب وإنما كصوفي له مذهبه الصوفي المتصف بالأصالة وله مكانته في تاريخ التصوف الإسلامي بوجه عام»[1] . كذلك يوضح لنا أن مذهب الرندي الصوفي قد أثر بشكل واضح في تصوف المشارقة ، وأنه كانت له مكانة ممتازة في التصوف المغربي ، والتصوف المسيحي في حياته وبعد مماته ، يبحث التفتازاني في القسم الأول حياة الرندي؛ حيث يعرض لنا اسمه ولقبه ونسبه ، مولده ونشأته ، دراسته للعلوم الدينية ، سلوكه طريق التصوف ، دوره في الطريقة الشاذلية ، بعض جوانب من حياته الخاصة وأخلاقه ، توليه الإمامة والخطابة بمسجد القرويين بفاس ، وفاته وقبره ، وتلاميذه . وفي القسم الثاني مصنفات الرندي وقيمتها التصوفية وأهميتها وثبت شامل بها .

ويتناول في هذا السياق عددًا كبيرًا من أعلام التصوف السني وأصحاب الطرق نذكر منهم : أحمد الرفاعي (ت ٥٧٣هـ) الذي انتشرت طريقته بمصر عن طريق أبي الفتح الواسطي الذي أقام بالإسكندرية، ودفن بها ٥٨٠هـ)[2].

وأحمد زروق (٨٤٦ - ٨٩٩هـ) أحد كبار الصوفية على الطريقة الشاذلية الذي ترجع أهميته - عند التفتازاني - إلى عنايته بتحديد الصلة بين التصوف والفقه كما يتبين من كتابه «قواعد التصوف» وهي محاولة أصيلة لا نجدها عند غيره من الصوفية السابقين

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن عباد الرندي ، ص٢٢٢ .

(٢) د. التفتازاني : مجلة الأزهر - العدد٥ ، السنة ٤٥ ، يناير ١٩٨٧م - ص ١٠٤ - ١٠٥ .

عليه . يدعو للتوقف عن الحكم على متفلسفي الصوفية . ويرى التفتازاني أن هذا الرأي متصف بالجرأة من صوفي شاذلي[1] ، ويعتبره الأستاذ من دعاة إصلاح التصوف بالمغرب في القرن التاسع الهجري .

كذلك أحمد الدردير (١١٢٧-١٢٠١هـ) أحد كبار الطريقة الخلوتية بمصر في القرن الثاني عشر الهجري الذي عين شيخًا للمالكية ومفتيًا «كان شيخًا على أهل مصر بأسرها في وقته حسًّا ومعنى»[2] . ويكتب عن أحمد إدريس (١١٧٣ - ١٢٥٣هـ) من أقطاب الصوفية العمليين من أصحاب الطرق في القرن الثاني عشر الهجري[3] . أسس الطريقة الإدريسية أحد فروع الطريقة الشاذلية وتعتبر السنوسية في ليبيا والميرغينية في السودان فرعين لها .

وأحمد بن الشرقاوي (١٢٥٠ - ١٣١٦هـ) أحد متأخري الصوفية على طريقة الخلوتية في صعيد مصر ، وهو كما يخبرنا التفتازاني صاحب اتجاه واضح إلى إصلاح أوضاع الطرق الصوفية في عصره[4] .

ومقابل هؤلاء الأعلام من التيار السني الشاذلي ومن أصحاب الطرق يتناول التفتازاني : ابن سبعين وابن مرة وابن عربي من الصوفية المتفلسفين . يكتب عن أبي يزيد البسطامي الذي اختلفت الآراء فيه اختلافًا بينًا . ورويت عنه أقوال من قبيل الشطحيات وغلب عليه حال الفناء ويفيض في ذكر أقواله وينتهي إلى أن أبا يزيد لا يقصد حقيقة الاتحاد لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية[5] .

ويكتب عن ابن مرة (٢٦٩ - ٣١٩هـ) ؛ من أوائل فلاسفة الأندلس ذوي النزعة الصوفية ، ويربط بينه وبين المعتزلة ويشير إلى أنه أخذ علومه على أبيه[6]، إلا أن أهم الأعلام الذين يتناولهم بالبحث والدراسة من أصحاب

---

(١) المصدر السابق : ص٤٤٩ - ٤٥١ .
(٢) المصدر السابق : ص٤٤٧ - ٤٤٨ .
(٣) المصدر السابق : ٤١ - ٤٣ .
(٤) المصدر السابق : ص ٤٥٣ - ٤٥٤ .
(٥) المصدر السابق : ٩٨١ - ٩٨٤ .
(٦) المصدر السابق : ٢٦٩ - ٢٧١ .

هذا التيار والذين أفسح لهم مكانًا في نصه هما ابن سبعين وابن عربي، خص الأول بأطروحته في الدكتوراه حول «ابن سبعين وفلسفته الصوفية» وبمادة طويلة في «معجم أعلام الفكر الإنساني» بالإضافة إلى دراسة مقارنة بينه وبين السهروردي حكيم الإشراق في الكتاب التذكاري عن السهروردي[1]، وكذلك في مدخل إلى التصوف الإسلامي[2] .

وتنقسم دراسته الأساسية عن ابن سبعين إلى قسمين، الأول: يتناول ابن سبعين ومصنفاته ومنزلته وأثره في ثلاثة فصول. والثاني في فلسفته في ستة فصول، تشمل : الوحدة المطلقة ، التحقيق والمحقق ، منطق المحقق ، النفس والعقل ، الأخلاق النظرية ، الأخلاق العملية . فابن سبعين أبرز ممثلي مذهب الوحدة الوجودية المطلقة ، ومن أبرز ما يميزه أنه مفكر ناقد قد استوعب كثيرًا من الآراء والفلسفات . وكانت عناية التفتازاني بالإضافة إلى إبراز الجوانب المجهولة وشبه المجهولة في مذهب ابن سبعين موجهة إلى إظهار علاقة مذهبه بالكتاب والسنة اتفاقًا واختلافًا؛ حيث انتهى إلى كون الفيلسوف الصوفي الأندلسي مسلم مؤمن، رائده أنه يؤيد الشريعة وأنه يدافع عن السنة وأنه يكشف للناس أسرارهما .

ويدور ما كتبه عن ابن سبعين في معجم أعلام الفكر الإنساني في هذا الاتجاه، فهو يتناول حياته ومؤلفاته وتصوفه والوحدة المطلقة، ثم علاقته بالمنطق الأرسطي[3] . ويقارن بينه وبين السهروردي حكيم الإشراق، موضحًا مفهوم ابن سبعين للحكمة الإشراقية، ونقده للسهروردي مع ملحق بمجموعة من النصوص التي ينتقد فيها ابن سبعين الحكمة المشرقية وآراء السهروردي .

ويتخذ التفتازاني الموقف نفسه من ابن عربي في دراسته الطريقة الأكبرية . حيث يوضح لنا لماذا سميت طريقة ابن عربي الأكبرية . ويتناول شيوخها وأسانيدها، ويناقش زعم لاشاتليه من أنها فرع من الطريقة القادرية، ويبين منهجها وغايتها ويتوقف بالتفصيل عند أصولها العامة وآدابها، مثل : السلوك والسفر ، ضرورة الشيخ للمريد ، العزلة

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وحكيم الإشراق ، الكتاب التذكاري عن السهروردي ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص٢٩٣ - ٣١٨ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص٢٠٥ - ٢١١ .

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني : معجم أعلام الفكر الإنساني ، ص١٦٣ - ١٧٠ .

والخلوة ، الصمت والجوع والسهر ، الذكر، موضحًا أثر الرياضات العملية في نفسية السالك ، ثم يناقش مكانة ابن عربي كشيخ للطريقة الأكبرية ، ولماذا لم تنتشر الطريقة الأكبرية انتشارًا واسعًا. وهو في ذلك يستند إلى الأسس الإسلامية للتصوف المبنية على الكتاب والسنة؛ لذا فهو دائم الإشارة إلى أقطاب الطريقة الشاذلية التي تعد بالنسبة له المعيار الذي يتناول طريقة ابن عربي على أساسها خاصة ابن عطاء الله السكندري ومؤلفاته[١] ، وهو ينطلق في ذلك من التناول النفسي للتصوف ، فمن المفيد كثيرًا في دراسة النظريات الصوفية أن نسأل دائمًا هذا السؤال : ما هي الظروف النفسية التي تحيط بالصوفي حين كان يعبر عن نظريته في هذه المسألة أو تلك»[٢] .

ويؤكد التفتازاني تأثر ابن عربي - ليس بالتصوف الفلسفي بل - برسالة القشيري ومصنفات الغزالي[٣] . والمنتمي لهذه الطريقة يجعل أعمالها كلها خالصة من حظ طلب المقامات ، كما يهرب دائمًا من مواضع التهمة[٤]. وفي حديثه عن السلوك والسفر ، يشير إلى أن ابن عربي يجعل العلم الشرعي نقطة البداية في سلوك السالك ، ويذكر أقواله المتعددة التي تؤكد ذلك[٥] ، والذكر عند ابن عربي - على اختلاف صوره - من أهم الرياضات العملية التي ينبغي للسالك للطريق الصوفي أن يلتزمها، تستند عنده وعند غيره من صوفية الإسلام على اختلاف نزعاتهم إلى مصدر إسلامي من القرآن والسنة[٦] . وهو يورد أدلة مما نقله أبويحيى زكريا الأنصاري شيخ الإسلام والشعراني عنه؛ ليبين مدى احترامهم له «ومما له دلالته في الإبانة عن مكانة ابن عربي باعتباره شيخًا من شيوخ الطرق ، أن طرقًا أخرى كالشاذلية ، قد أظهروا

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : الطريقة الأكبرية ، الكتاب التذكاري عن ابن عربي، القاهرة ١٩٦٩، صفحات : ٣٠٢،٣٠٥، ٣١٤،٣١٥، ٣١٧،٣٢٥،٣٣٢،٣٤٠.

(٢) المرجع السابق : ص٢١٧ .

(٣) المرجع السابق : ص٣٠١ .

(٤) المرجع السابق : ص٣١٢ .

(٥) المرجع السابق : ٣١٤ .

(٦) المرجع السابق : ص٣٣١ .

احترامهم له كشيخ من شيوخ التربية الروحية . فقد أخذ ابن عطاء الله السكندري أحد أركان الطريقة الشاذلية بكثير من قواعد ابن عربي في السلوك... وكان يعظمه»[1] ، وكان الإمام محمد عبده من المدافعين عن ابن عربي .. ويقف التفتازاني عند أتباع الطريقة في مصر . ويستفاد من هذا الكلام أن الطريقة الأكبرية كانت موجودة بمصر في القرن الثالث عشر الهجري وكان أبرز ممثليها هما الشيخ مصطفى المنادي وتلميذه الشيخ علي مكتسي البولاقي[2]، ويذكر لنا كثيرين غيرهما من مشايخها، ولقي التفتازاني بعض أتباع هذه الطريقة من الصوفية وعلماء الأزهر[3] . وينتهي من ذلك إلى أن ابن عربي قد استطاع رغم ضراوة الحملات التي وجهت إليه في حياته وبعد مماته أن يحيا على مر العصور بآرائه وتوجيهاته الروحية في السلوك الصوفي، وأن ينجح في أن يخلد ذكره كصوفي مرب بوساطة طريقته التي كتب لها البقاء في العالم الإسلامي منذ القرن السابع الهجري إلى العصر الحاضر، وهذا مما لم يتهيأ لكثير من مفكري الإسلام وصوفيته وفلاسفته الكبار، وهو من دلائل عظمة شخصيته، إن لم يكن أكثرها في الدلالة عليه[4] .

وهو موقف فيه تقدير لابن عربي وطريقته . وهو موقف أكثر تسامحًا من حكمه على ابن عربي في «مدخل إلى التصوف الإسلامي» فرغم الإشادة بأهمية ابن عربي وجهوده وبيان تقدير الغربيين له، وبعد عرض نظريته في الوحدة الوجودية ونظريته في الحقيقة المحمدية ، ووحدة الأديان يرى أن هذا من الغلو الذي لا مبرر له[5] .

ولا يقتصر نص التفتازاني على أعلام الصوفية بل يضم أعلام الفلاسفة والكلام . فمن كتابات الأستاذ المبكرة «دراسات في الفلسفة الإسلامية»[6] ،

---

(١) المرجع السابق : ٣٤٠ .

(٢) المرجع السابق : ص٣٤٨ .

(٣) المرجع السابق : ص٣٥١ .

(٤) المرجع السابق : ص٣٥٣ .

(٥) د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص٢٠٤ .

(٦) د. أبو الوفا التفتازاني : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٥٧ .

يعرض لتياراتها ومدارسها وأعلامها ، وأبحاثه المختلفة في «الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية»[١] ، و«ابن طفيل وأثره على الغرب»[٢] ، و «إخوان الصفا ودورهم في التفكير الإسلامي»[٣] ، وابن رشد وموقفه من التصوف[٤] . كما كتب عن «الوهابية والتصوف»[٥] و «الشيعة والسنة والصوفية» . ويهمنا أن نعرض لموقفه من السنة والشيعة والصوفية الذي قدم به كتاب الحر العاملي «وسائل الشيعة»، وكتاب المستدرك للمحقق الميرزا حسين النوري . وهو يرى في نشر هذين الكتابين ما يحقق غاية التقريب بين السنة والشيعة وإيجاد نوع من الفهم المتبادل بينهما فينظر كل فريق منهما إلى الآخر نظرة إنصاف وتقدير[٦] .

ويتوقف عند أخطاء الباحثين في أحكامهم عن الشيعة والعوامل التي أدت إلى عدم إنصاف الشيعة، منها الجهل الناشئ عن عدم الاطلاع على المصادر الشيعية والاكتفاء بالاطلاع على مصادر خصومهم موضحًا ضرورة الاعتماد على تراث الشيعة أنفسهم أو تحري الصدق في الروايات التاريخية التي يجدها الباحث في كتب خصوم الشيعة[٧]. ويرى أن الشيعة عمومًا يستندون في تشيعهم للإمام علي رضي الله عنه إلى شواهد من الكتاب والسنة، ويبين الاتفاق بين السنة والشيعة في أصول العقائد وذلك إذا ما استثنينا مسألة الإمامة والاتفاق بينهما في الأحكام الفقهية باستثناء الخلاف حول

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية ، مجلة الهدي الإسلامي ، جامعة محمد علي السنوسي ، ليبيا ، العددان ٢-٣، أغسطس ١٩٦٤م، والعددان ٤-٥، يناير وفبراير ١٩٦٥م .

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن طفيل وأثره على الغرب . ذكرى ابن طفيل في كتاب تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٩٠م، ص٣٦٧ - ٣٧٢ .

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني : إخوان الصفا ودورهم في التفكير الإسلامي ، مجلة الهلال ، القاهرة ، سبتمبر ١٩٧٢، ص٦٦ - ٧٧ .

(٤) د. أبو الوفا التفتازاني : ابن رشد والتصوف، بالإنجليزية، في كتاب ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلي ، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ١٩٩٣م، ص٤١٥ - ٤١٩ .

(٥) د. أبو الوفا التفتازاني : الوهابية والتصوف ، مجلة التصوف والإسلام ، العدد الأول ١٩٥٨م.

(٦) د. أبو الوفا التفتازاني : السنة والشيعة والصوفية ، مقدمة كتاب الحر العاملي ، وسائل الشيعة ونشرها السيد مرتضى الرضوي في كتابه مع رجال الفكر ، مطبعة النجاح ، القاهرة ، ط٤، عام ١٩٧٩م، ص ١٧٣.

(٧) السيد مرتضى الرضوي : ص١٦٥ - ١٦٦ .

بعض الأحكام الفروعية مثل «نكاح المتعة» الذي ثبت نسخه عند أهل السنة ولم يثبت عند الشيعة ، ومصدر الاتفاق بينهما في أصول العقائد والأحكام الفقهية هو الكتاب والسنة[1] ، وما الخلاف الموجود بينهما بأبعد من الخلاف بين مذهبي الإمام مالك وأتباعه من أهل الحديث والإمام أبي حنيفة وأتباعه من أهل الرأي والقياس . ومن هنا - كما يرى التفتازاني - فلا ينبغي أن يغفل المسلمون من غير الشيعة عن قيمة تراث الشيعة في العقائد وفي الفقه، فهذا التراث يروي عن آل البيت وهم أئمة في الفقه والتشريع وسادة لهم فضلهم ومكانتهم في قلوب المسلمين على اختلافهم .

ويتسع نص التفتازاني للشيعة ولا يستبعدهم ويجعل منهم جزءًا أساسيًّا في التراث الإسلامي، فليس التشيع دخيلاً على الإسلام، فشأن الشيعة مثل الصوفية.

إن بين التصوف والتشيع صلات قوية، وللإمام علي عند الصوفية منزلة رفيعة ، فهم يعدونه مثلاً أعلى في الزهد والتقوى . كما أن شيوخ الصوفية من أصحاب الطرق من جلة علماء أهل السنة من الصوفية يرجعون في أسانيد طرقهم إلى أئمة أهل البيت ، وهناك في كتب أهل السنة أنفسهم شواهد كثيرة على خصوصية الإمام علي في العلم[2] .

وننتقل من قضايا التصوف وتاريخه وأعلامه إلى علم الكلام وللأستاذ إسهامات عديدة فيه منها تحقيقه للجزء الرابع من كتاب القاضي عبد الجبار المعتزلي «المغني في أبواب التوحيد والعدل» والذي يدور حول الرؤية[3] . وكذلك دراسته عن واصل بن عطاء[4] والفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية وكتابه «علم الكلام وبعض مشكلاته» والكلام يمثل عنده الفكر الفلسفي في العلوم الشرعية كما يتضح من مقدمة كتابه .

فالمقصود بالفلسفة الإسلامية يعني الفلسفة التي نشأت وتطورت في ظل

(١) المرجع السابق : ص١٦٧ .

(٢) المرجع السابق : ص١٦٧ - ١٦٨ .

(٣) د. أبوالوفا التفتازاني (محقق) كتاب القاضي عبدالجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الرابع، الرؤية بالاشتراك مع د. محمد مصطفى حلمي، القاهرة ١٩٦٥م .

(٤) د. عثمان أمين (محرر) دراسات فلسفية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤م.

الإسلام وحضارته، وعلماء المسلمين الذين نهضوا للدفاع عن عقائد الإسلام مستندين إلى الأدلة العقلية هم المتكلمون ، والذين شغلوا أنفسهم بالأحكام الشرعية الفروعية وكيفية استنباطها من أدلتها هم الأصوليون[١] . ومن هنا يميز التفتازاني بين نوعين من الفكر الفلسفي في الإسلام: أولهما: الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية، وفيه تتجلي قدرة المسلمين على الابتكار، وثانيهما: الفكر الفلسفي الخالص . ويرى أنه من غير الممكن أن نعطي صورة للفكر الفلسفي في الإسلام إذا اقتصرنا على ما كتبه الفلاسفة الخلص وحدهم. ومن هنا يأتي كتابه «علم الكلام» الذي يتناول الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية؛ حيث يعرض لنشأة علم الكلام وموضوعه ومنهجه وغايته وعوامل نشأته في أول فصوله الخمسة، ثم يتناول مشكلات كلامية أربع هي : الإمامة ، والذات والصفات ، والجبر والاختيار ، والسمع والعقل .

ومنهجه في دراسة المشكلات الكلامية قائم على أساس رد كل مشكلة من تلك المشكلات إلى أصلها من الكتاب والسنة . والمهم هنا ، ذكر خاصية أساسية في نص الأستاذ هي خاصية التقريب بين الفرق والمذاهب لتقليل الخلاف بينهم ، يقول : «ولم يغب عن بالنا أن نقرب بين المذاهب العقائدية كلما دعت الحاجة إلى ذلك كما فعلنا في التقريب بين مذهبي أهل السنة والجماعة والشيعة الاثنى عشرية، فقد تبين لنا من الدراسة المقارنة للمذهبين أن الخلاف بينهما ليس بذي خطر»[٢] .

إن موقف التفتازاني من التراث والفكر والفلسفة الإسلامية والعلوم والفرق الإسلامية مهم، وهو يقوِّم إحياء هذا الفكر وتلك العلوم وتحديد العلاقات بينهما في مواجهة العلوم والتيارات والمذاهب الغربية» فهذا يجعلنا أكثر تفهمًا لماضينا وأكثر وعيًا بقيمة وأصالة ذلك التراث . واستلهام تراثنا الفكري من شأنه أن ينير أمامنا السبيل ويوضح لنا الرؤية في حاضرنا ومستقبلنا على السواء .. وبذلك تبقى لنا شخصيتنا المستقلة ومقوماتنا الذاتية .

(١) د. أبوالوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٩، ص أ.

(٢) المرجع السابق : ص جـ .

وفي سبيل نهضة مجتمعنا الراهن «يتعين علينا أن نذكر دائمًا أن الطاقات الروحية التي تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية أو من تراثها الحضاري قادرة على صنع المعجزات»[1] .

هنا يظهر في نص التفتازاني أهمية القيم والعوامل الأخلاقية والروحانية التي نجدها في التصوف والعلوم الشرعية الإسلامية في بناء المجتمع، وهو ما اتضح في تعريفه للتصوف وما أشار إليه في مقدمة دراسته عن علم الكلام . مما دعاه للرد على كثير من التيارات الفلسفية الغربية وفي مقدمتها الوجودية. في دراسته عن «الصراع الأيديولوجي بين أصحاب الاتجاهات المختلفة في قضية الهوية العربية ، والتراث وانعكاساته على الثقافة» نجد أوضح تعبير على موقف الأستاذ وعلى الهدف والغاية من نصه وأهم توجهاته .

إن الاتجاه التوفيقي هو السمة الأساسية التي تميز نص التفتازاني، ففي مثل واقع الصراع الأيديولوجي الذي يميز عصرنا يشعر المواطن في العالم العربي بحاجة ملحة إلى فهم ثقافات عصره على اختلافها والملائمة بينها وبين تراثه الديني والحضاري حتى لا يفقد هويته أو ذاتيته كما يرى التفتازاني. ومن هنا فهو يعرض للاتجاهات الفكرية المختلفة منذ أوائل القرن الحالي إلى الآن، وما كان بينها من صراعات، وأثر ذلك على محاولة إيجاد هوية عربية إسلامية متميزة . فيعرض أولاً لدعاة الحفاظ على الموروث، وما يطلق عليه دعاة التغريب (القوميين والماركسيين) ودعاة الملاءمة بين القديم والحديث (ونموذجه محمد عبده).

وبعد أن يحدد خريطة الصراعات الأيديولوجية باتجاهاتها المختلفة في قضية الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية، فهناك تيار التغريب، ولا يزال له أنصاره، ويدعو إلى الليبرالية الغربية والعلمانية، وإن كان قد ضعف في الوقت الحاضر عما كان عليه من قبل ، وذلك في مواجهة تيارين آخرين، هما تيار التغريب الماركسي . وتيار إسلامي يشمل اتجاهات مختلفة منها تيار عقلاني راشد يدعو إلى الملاءمة بين الجديد والقديم وتيار مغال يدعو إلى

(١) المرجع السابق : ص د .

الانغلاق ومحاربة كل ما هو وافد إلينا من فكر وثقافة وعلوم[١] . والسؤال الذي يسعى للإجابة عليه الأستاذ هو كيف نعمل على صياغة ثقافة مصرية جديدة تلبي احتياجاتنا الفكرية والروحية في مواجهة أيديولوجيات العصر الوافدة إلينا ؟

ويقدم لنا تصورًا يتسم بالتوفيقية لصياغة ثقافة مصرية جديدة يتمثل في النقاط التالية :

- النظر إلى مذاهب الفلسفة في عالمنا المعاصر ، والأيديولوجيات السياسية والاجتماعية على أنها اجتهادات قابلة للصواب والخطأ ، ولا يجوز أن نستورد أو نتبع فلسفات هي نتاج عصرها وبيئتها ولا تصلح لغير هذه البيئة وذلك العصر .

- ليس ثمة تعارض بين العلم الطبيعي والإسلام .

- المعرفة الموضوعية بالمذاهب والتيارات الفكرية المعاصرة على أن يمكن في الوقت نفسه من نقدها على أساس منهج العقل، ثم كذلك على أساس من عقائد الإسلام وشريعته وقيمه الخلقية .

- ضرورة تدريس مذاهب الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة في جامعاتنا على أساس مدى نجاحها أو إخفاقها عند التطبيق العملي لها في المجتمعات التي ظهرت فيها .

- عدم إغفال تراثنا الفكري والثقافي عند تدريس مذاهب الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة .

- التأكيد في تكوين الثقافة على أهمية القيم الدينية في بناء الفرد والمجتمع.

- التأكيد في تكوين الثقافة على أهمية الإنسان وتكريمه ودوره في هذا الكون الذي نعيش فيه .

- التأكيد على أهمية الثقافة في إعادة الهوية الحضارية[٢] .

الانفتاح على فكر العصر وثقافاته أمر ضروري في نظر الأستاذ، ولكنه لابد من الاعتماد في الوقت نفسه على تراثنا الديني والفكري والحضاري ، وعندئذ تجمع ثقافتنا بين الأصالة من

---

(١) د. أبو الوفا التفتازاني : الصراع الأيديولوجي بين أصحاب الاتجاهات المختلفة في قضية الهوية العربية والتراث وانعكاساته على الثقافة في كتاب : تكنولوجيا تنمية المجتمع العربي في ضوء الهوية والتراث . العربية للبحوث والنشر ، القاهرة ، د. ت، ص١٧٢ .

(٢) المصدر السابق : صفحات ١٧٣ - ١٧٦ .

ناحيـة والمعـاصرة مـن ناحيـة أخرى . وتكثف موقفـه في التـأكيد على مجموعة من القيم الأساسـية الـتي تلخص مغزى نصـه وهـدف كتاباتـه، وهي أنـه «لا يمكن لشبابنا أن يستقر نفسيًّا ويتجه إلى الخلق والابتكـار في كل المجالات العلمية والثقافيـة والأدبيـة والفنيـة إلا إذا شـعر بقيمتـه وبحريته في التعبـير ، وبكرامته في مجتمعـه ، وبأن لـه رسـالة في هذه الحياة يحيـا من أجلهـا ، فلا تبعيـة للغـير ولا جمود على قديم في الوقت نفسه . وهنا تتحقق لـه هويتـه الحضاريـة المتميزة التي ألقـت عليهـا الصراعـات الأيديولوجيـة المعـاصرة بظلال مـن الشـك فلـم يعد يتبينها في وضوح»[1] .

وملاحظتنا الأساسية على هذا النص هو أنـه بدأ معرفيًّـا و لم يسـتطع بحكم طبيعته إلا أن يتحـول ليصبح نصًّا مشبع بالأيديولوجيا أو علـى الأقل تتداخل فيه الجوانـب العمليـة مـع النظريـة بحكم توفيقيتـه مـن جهـة وطابعـه الأخلاقي العملي مـن جهـة ثانيـة ليكتمل في إطار سياسي عام .

۞۞۞

(١) المصدر السابق : ص١٧٨ .

موسوعة

مصادر النظام الاسلامي

أما هذه الموسوعة، فهي تشتمل على عشرة أجزاء ستصدر تباعاً، وهي كما يلي:

١ـ الجزء الاول: الاقتصاد الاسلامي.

٢ـ الجزء الثاني: الاجتهاد والتجديد.

٣ـ الجزء الثالث: القضاء والفقه الجنائي.

٤ـ الجزء الرابع: الفن الاسلامي.

٥ـ الجزء الخامس: التربية والتعليم في الاسلام.

٦ـ الجزء السادس: المرأة والاسرة في الاسلام.

٧ـ الجزء السابع: الاعلام والتبليغ الاسلامي.

٨ـ الجزء الثامن: الامامة والسياسة.

٩ـ الجزء التاسع: الحرب والسلم في الاسلام.

١٠ـ الجزء العاشر: أسلمة المعرفة: أسلمة علم النّفس،علم الاجتماع، علم الانسان «الانثربولوجيا».

عبد الجبار الرفاعي

لبنان ـ بيروت

الغبيري ص. ب ٨٥ / ٢٥

هاتف: ٨١٣٤٣٨ ـ ٣ ـ ٠٠٩٦١

أبحاث

مفهوم الأدب الإسلامي عند المستشرق الأمريكي جرونباوم

د. أحمد محمد علي(*)

مصطلح «الأدب العربي» في كتابات المستشرقين أكثر ترددًا ، ولكن هذا لم يمنع بعض المستشرقين من أن يطلق على الأدب العربي مصطلح «الأدب الإسلامي العربي» ، أو «الأدب العربي الإسلامي»[1] ، وقد تجد في بعض كتابات المستشرقين مصطلح «أدب الشرق المسلم»[2] ، أو «الأدب الشرقي»[3] ، أو «آداب مسلمي الشرق»[4]، أو «أدب المسلمين»[5]، أو «شعر عالم الإسلام»[6]، أو «شعر المشرق الإسلامي»[7] ، وهذه المصطلحات الأخيرة تتجاوز الأدب العربي ، فتشمل فيما تشمل الأدب

(*) أستاذ بجامعة الأزهر وعضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية .

(1) راجع كتابنا : الأدب الإسلامي ضرورة ص١١٨ وما بعدها ، دار الصحوة ورابطة الجامعات الإسلامية سنة ١٤١١ - ١٩٩١م.

(2) انظر فصل : «الأدب» الذي كتبه المستشرق «حب» في كتاب «تراث الإسلام» الذي صدر بإشراف : سير توماس أرنولد ص٢٦١، ترجمة : جرجس فتح الله ، ط. ثالثة ، دار الطليعة ، بيروت سنة ١٩٧٨م.

(3) السابق : ص٢٦٢، ٢٦٣ .

(4) السابق : ص٣٠١ .

(5) انظر فصل : «الأدب» الذي كتبه المستشرق روزنتال في كتاب «تراث الإسلام» الذي حرره شاخت وبوزورث، وهو غير كتاب «تراث الإسلام» السالف ٢/١٦٩ ، ١٨٩.

(6) السابق : ٢/١٨٧ .

(7) السابق : ٢/١٥٨ .

الفارسي ، والأدب التركي أيضًا ، وربما اتسعت لغيرهما من آداب المسلمين ، في المشرق الإسلامي .

وقد تجد في كتابات المستشرقين مصطلح «الأدب الإسلامي»[(١)] بصيغته العامة ، أو مصطلح «النثر الفني الإسلامي»[(٢)] ، أو «الشعر الإسلامي» بصيغته الخاصة.

ولكن هذه المصطلحات على تعددها وتنوعها لا تعني إلا الأدب العربي أحيانًا، أو أدب الشعوب الإسلامية في العالم العربي وإيران وتركيا ، والتي يطلقون عليها الشرق الأدنى حينًا ، والشرق الأوسط حينًا آخر . وإن شئت قلت : إنهم يعنون بكل هذه المصطلحات الأدب الذي أفرزته الحضارة الإسلامية ، في هذه البقعة من العالم ، يستوي في ذلك أن يجسد هذا الأدب خصوصية الإسلام، أو لا يجسدها ، ويستوي أن يكون صادرًا عن مسلم ، أو غير مسلم ، فكل ذلك يدخل تحت هذه المصطلحات المتعددة .

وقد كان بروكلمان دقيقًا حينما نظر إلى الأدب العربي على أنه مظهر وقالب للثقافة الإسلامية ، «ولما كان يجدر بنا ألا ننظر إلى الأدب العربي إلا من حيث هو مظهر وقالب للثقافة الإسلامية فسنخرج عن نطاق عملنا كل كتابات النصارى واليهود التي اختصت بأبناء عقيدتهم وحدهم»[(٣)] ، فالأدب العربي مهما كان صاحبه ومنشؤه هو في النهاية أدب حضارة لها خصوصيتها وميزتها ، وفي إطار هذا المفهوم يتسع المجال لدراسة الحطيئة الهجاء ، خبيث اللسان ، والفرزدق المتهم بالفسق والفجور ، والأخطل النصراني ، الذي كان يحمل صليب الذهب ، ويحلف بالصليب والقربان، فهؤلاء ومن كان على شاكلتهم يدخلون تحت المصطلحات الماضية .

وإذا نحن رجعنا إلى كتابات «طبقات فحول الشعراء» لابن سلام الجمحي وجدناه يقسم طبقات فحول الإسلام إلى عشر طبقات ، ويجعل في

(١) السابق : ٢/١٦٠ ، ١٧٢ ، ١٨٣ ، ١٨٨ .

(٢) السابق : ٢/١٤٨ .

(٣) تاريخ الأدب العربي ١/٤، ترجمة عبدالحليم النجار ، ط ثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٤، وانظر أيضًا كتابنا : الأدب الإسلامي ضرورة ـ مرجع سابق ـ ص١١٩ .

الطبقة الأولى كبار شعراء النقائض في العصر الأموي ، جريرًا والفرزدق والأخطل والراعي ، فهؤلاء هم أول طبقات الإسلام ، أو الطبقة الأولى من الإسلاميين ، كما في بعض نسخ كتاب الطبقات[1] ، وليس في طبقات الإسلاميين أحد من الشعراء المخضرمين ، فمنهم من وضعه في طبقات الجاهليين ، كالحطيئة ، وكعب ولبيد ، ومنهم من وضعه في طبقة أصحاب المراثي ، كالخنساء ومتمم بن نويرة ، ومنهم من وضعه في شعراء القرى ، كحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبدالله بن رواحة[2] ، فليس المقصود بطبقات الإسلاميين ، أو طبقات الإسلام طبقات من التزموا الإسلام ، أو جسدوا في شعرهم خصوصيته ، وإنما من نبغوا في بيئة الإسلام ، أيا كانت اتجاهاتهم ومشاربهم ، وأيا كان اعتقادهم وسلوكهم ، فالطبقة الأولى هي الأولى في الفن ليس غير ، والتقسيم إلى طبقات الجاهلية وطبقات الإسلام تقسيم زماني، وإن كانت هناك طبقات ضمها فن واحد ، كأصحاب المراثي ، أو مكان واحد ، كأصحاب القرى ، أو دين واحد ، كشعراء يهود ، فليس الغرض منها البحث عن الخصوصية أو التميز .

وعلى الرغم من أن مصطلح «الأدب الإسلامي» بمفهومه الزماني ، أو بمفهومه الحضاري لا يجسد خصوصية الأدب الإسلامي الملتزم ، فإننا ندعو إلى أن ننظر إلى أدب الحضارة الإسلامية كلها ابتداء من عصر النبوة إلى الآن في إطار هذا المصطلح ؛ لأن الإسلام هو روح الحضارة العربية ، ولا يمكن النظر في أي مظهر حضاري في غيبة روح هذه الحضارة[3] .

مفهوم «الأدب الإسلامي» عند جرونباوم :

لكن قد يصادفك في كتابات المستشرقين مصطلح «الأدب الإسلامي» بمعناه الخاص المتميز ، وربما كان المستشرق الأمريكي جوستاف فون جرونباوم (١٩٠٩ - ١٩٧٢م) أبرز من حاول البحث عن خصوصية «الأدب الإسلامي» في الشكل والمضمون معًا .

---

(١) طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي ٢٩٧/١ ، تحقيق محمود محمد شاكر ، القاهرة ١٩٧٤م .

(٢) راجع هذه التقسيمات في : طبقات فحول الشعراء - مرجع سابق - .

(٣) راجع كتابنا : الأدب الإسلامي ضرورة - مرجع سابق - ص١٢١ وما بعدها .

والمستشرق جرونباوم نمساوي الأصل ، ولد في فيينا سنة ١٩٠٩م، وتخرج في جامعتي فيينا وبرلين ، وحصل على دكتوراه الفلسفة في الدراسات العربية والفارسية والتركية من جامعة فيينا سنة ١٩٣١م، وعين أستاذًا مساعدًا للدراسات الإسلامية والعربية بمعهد آسيا بنيويورك (١٩٣٨ - ١٩٤٢م) ، ومساعدًا لرئيس قسم اللغة العربية بهذا المعهد (١٩٤٢ - ١٩٤٣م) ، ثم التحق بجامعة شيكاغو (١٩٤٣ - ١٩٤٩م) ، ثم أصبح أستاذًا في هذه الجامعة (١٩٤٩ - ١٩٥٧م) ، ثم أستاذًا لتاريخ الشرق الأدنى في جامعة كاليفورنيا سنة ١٩٥٧م، ثم رئيسًا لقسم دراسات الشرق الأدنى بنفس الجامعة[١] ، وهو رجل غزير النتاج ، كثير العطاء[٢] ، وقد عرفه قراء اللغة العربية لكثرة ما ترجم له من أعمال منذ وقت مبكر .

تعدد دلالة المصطلح عنده :

أما مصطلح «الأدب الإسلامي» ، فقد رأيناه يستخدمه بأكثر من دلالة ، ففي دراسته «الأدب الإسلامي العربي» التي شارك بها في المؤتمر الذي أقامته جامعة برنستون الأمريكية ، لدراسة الشئون الثقافية والاجتماعية للشرق الأدنى[٣] ، في مارس سنة ١٩٤٧م، بمناسبة مرور مائة عام على قيامها[٤] ، في دراسته هذه يستخدم مصطلح «الأدب الإسلامي العربي» مرادفًا للأدب العربي الذي نشأ في العصور الإسلامية ، وأحيانًا يستخدم في هذه الدراسة مصطلح «الأدب الإسلامي» فقط ، وأحيانًا يستخدم مصطلح «الأدب العربي» فقط، وهو لا يعني بهذه المصطلحات الثلاثة إلا شيئًا واحدًا، وربما أوحى إليه بهذا العنوان المخططون للمؤتمر ، بدليل أن هناك بحثًا

(١) المستشرقون لنجيب العقيقي ، ط٤ـ دار المعارف بمصر ٣/ ١٧٠ ، ١٧١ ، دراسات في الأدب العربي لجرونباوم ، ترجمة د: محمد يوسف نجم وآخرين ، دار مكتبة الحياة ـ بيروت ، بالاشتراك مع موسسة فرانكلين سنة ١٩٥٩/ ـ التعريف بالمسهمين في الكتاب .

(٢) انظر آثاره في «المستشرقون» مرجع سابق ، ٣/ ١٧١ - ١٧٣ .

(٣) مصطلح الشرق الأدنى ، يشمل المنطقة العربية كلها ، وإيران وتركيا، وهو ما نطلق عليه الآن : الشرق الأوسط ، وهما مصطلحان مغرضان ، الغرض منهما القضاء على مصطلح العالم العربي ، أو العالم العربي الإسلامي ، أو العالم الإسلامي ، قد رفض الدكتور حسين مؤنس ، والأستاذ إحسان صدقي العمد مترجما الجزأين الثاني والثالث من كتاب «تراث الإسلام» تصنيف شاخت وبوزورث أن يترجما كلمة (Near East) بالشرق الأدنى ، وترجماها «عالم الإسلام» مخالفين بذلك الترجمة الحرفية ، انظر : «تراث الإسلام» - مرجع سابق ٢/ ١٧٨ ، ١٨٧ .

(٤) الشرق الأدنى ـ مجتمعه وثقافة ص١، تحرير ت، كويلوينج ، ترجمة د/ عبدالرحمن أيوب ـ دار النشر المتحدة ـ ب.ت .

آخر فيه، ألقاه آرثر ج. أريري بعنوان «الأدب الإسلامي الفارسي»[1]، وربما كان أريري أقرب إلى خصوصية الأدب الإسلامي نظريا، فهو يعرف الأدب الفارسي في صدر دراسته، ثم يقول: «وبهذا التعريف يمكن القول بأن الأدب الذي نعالجه هنا أدب إسلامي في طبيعته وإيحاءاته، ومن أجل هذا فإننا لم ندخل في حسابنا ما كتب بالفارسية من شعر ونثر، استمد إيحاءاته من أديان أخرى غير الإسلام، كما لم ندخل في حسابنا ما كتبه الفرس أنفسهم بغير الفارسية من اللغات»[2]، والرجل لم يتجاوز التأريخ لنشر الأدب الفارسي في الغرب، فلم يبحث في إسلامية الأدب الفارسي، ولا في خصائصه، ولا في طبيعته وإيحاءاته، كما ذكر في صدر الدراسة، ولهذا لم يحتج أن يردد مصطلح «الأدب الإسلامي» كثيرًا في دراسته.

وهناك دليل آخر على أن جرونباوم لا يقصد بالأدب الإسلامي العربي ولا بالأدب الإسلامي في هذا البحث إلا الأدب العربي الذي نشأ في العصور الإسلامية[3]، وهو أن الرجل أخذ القسم الثاني من هذه الدراسة وأدخل عليه قليلاً من التعديل، ونشره في مجلة «الأدب المقارن» سنة ١٩٥٢م، وقد ترجمه الدكتور إحسان عباس تحت عنوان: الأسس الجمالية في الأدب العربي[4]، ولم ير جرونباوم ضرورة لاستخدام مصطلح «الأدب الإسلامي» في هذه المرة، ولا لاستخدام مصطلح «الأدب الإسلامي العربي» الذي اتخذه عنوانًا قبل خمس سنوات من هذا التاريخ. فالمادة التي قدمها هناك تحت مصطلح «الأدب الإسلامي العربي» قدمها هنا تحت مصطلح الأدب العربي، مما يعني أنهما مصطلحان متماثلان في الدلالة عنده.

لكن الرجل عاد ونشر بحثًا آخر في مجلة «الدراسات الإسلامية» سنة ١٩٥٣م، وترجمه الدكتور إحسان

(١، ٢) المرجع السابق: ص١٠٩.

(٣) تتكون دراسة «الأدب الإسلامي العربي» من قسمين: الأول يورخ فيه لدراسة تاريخ الأدب العربي في الغرب، وهو القسم الذي استخدم فيه مصطلح «الأدب الإسلامي»، والقسم الثاني خصصه للنظرة الفنية في النتاج الأدبي، ومحاولة استخلاص العناصر الجمالية منه. انظر: الشرق الأدنى ـ مجتمعه وثقافته ـ مرجع سابق ـ ص٧٥، وما بعدها.

(٤) انظر كتاب: «دراسات في الأدب العربي» لجرونباوم ـ مرجع سابق ـ ص٩ وما بعدها.

عباس تحت عنوان «روح الإسلام كما تبدو في الأدب العربي»[١] ، وقد حاول في هذا البحث أن يقف على تأثير الإسلام في الأدب العربي ، في شكله ومضمونه ، وبنيته الداخلية ، وموقف الناس منه ، كما حاول أن يقدم نموذجًا تطبيقيًّا يجسد من خلاله رؤيته النظرية ، وفي هذا البحث كان يستخدم مصطلح «الأدب الإسلامي» لا بمعنى الأدب العربي ، ولكن بمعنى آخر ، فيه شيء من الخصوصية والتميز ، فالأدب الإسلامي في هذا البحث هو الأكثر تجسيدًا لروح الإسلام ، من وجهة نظره.

وهو في بحثه هذا يذكر مصطلحًا آخر هو «الشعر الديني» ، ويفسره بالمدائح النبوية ، والتوسل والتمجيد للأولياء[٢] ، وربما كان هذا هو مضمون بحثه الذي نشره في صحيفة «الجمعية الأمريكية الشرقية» سنة ١٩٤٠م تحت عنوان «تطور الشعر الديني في الإسلام»[٣]، وهو بحث كان ينبغي أن نراجعه ونحن بصدد هذه الدراسة ، ولكننا لم نتمكن من ذلك .

والذي يبدو أن الرجل كان مشغولاً بهذه القضية فترة طويلة من الزمن ، ولعل انشغاله به ترك أثرًا في المستشرق الأمريكي فرانز روزنتال الذي كتب فصل «الأدب» في كتاب «تراث الإسلام» الذي صنفه شاخت وبوزورث[٤]، فروزنتال - الذي شارك جرونباوم في بعض الأعمال العلمية[٥] - يستخدم مصطلح «الأدب الإسلامي»[٦] بصورة واضحة أيضًا .

ملاحظات حول المصادر :

وأول ما يلقاك في دراسة جرونباوم هو فقر مصادره في بحث كهذا ، مع أن طبيعة البحث تقتضي التوسع في المصادر، وقد ترك قصور المصادر أثرًا واضحًا في بحثه ، أضف إلى هذا القصور في المصادر قصورًا أكبر في نوعية مصادره ، فكيف يتسنى لباحث عن روح الإسلام كما تبدو في الأدب أن

(١) المرجع السابق ص٣٩ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق : ص٤٠ .

(٣) المستشرقون - مرجع سابق - ١٧١/٣ .

(٤) ترجم ، ونشر في ثلاثة أجزاء ، في سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، عام ١٩٧٨م .

(٥) انظر فصل «الأدب» في كتاب : تراث الإسلام - مرجع سابق - جـ٢ ص١٤٣ ، وما بعدها .

يصل إلى نتيجة مقبولة وهو لم يحاول أولاً أن يستخلص روح الإسلام من مصادره الأصلية، بل لم يحاول أن يأخذ روح الإسلام عمن أخذها من مصادرها الإسلامية ؟، ولكن هذا هو ما حدث، وقد كان من الطبيعي إن يترك هذا أثره على البحث .

طريقة البحث :

لقد كان جرونباوم دقيقًا حينما افتتح بحثه بقوله : «حين نبحث كيف تمثلت روح الإسلام في الأدب لا يكون لبحثنا معنى إلا أن جعلناه تلمسًا لتلك الخصائص المشخصة التي استنبطت من ـ أو تساوقت مع ـ المبادئ والنظريات الإسلامية وعناصرها الأساسية»[1] فهذا يعني أن تكون هذه المبادئ والنظريات الإسلامية وعناصرها الأساسية واضحة أولاً، مستخلصة من مصادرها الأصلية، ثم نبحث في الأدب عما استنبط منها أو تساوق معها .

عقبتان :

ومع وضوح هذا الطريق فإنه استشعر أن هناك عقبتين في طريقه :

الأولى : الحذر من الحلقة المفرغة التي تغري الدارس بأن يعرف طبيعة الإسلام من شواهد أدبية إسلامية، ثم يستغل تلك الشواهد ليبرز أثر الإسلام في النتاج الأدبي، وهذه عقبة مفتعلة ؛ لأن الذي يبحث في الأدب على ما يتساوق مع الإسلام لابد أن يكون الإسلام واضحًا عنده أولاً . إن الذي يقوله ينطبق على مقاييس العلوم التي تستنبط من أدب أمة من الأمم، ثم تطبق هذه المقاييس على هذا الأدب .

فالخليل بن أحمد يستنبط مقاييس العروض وقوانينه من الشعر العربي، ثم يكون العروض علمًا لموسيقى الشعر .

والنحاة يستنبطون مقاييس النحو من النصوص العربية الفصيحة، ثم يكون النحو علمًا يعرف به صواب الكلام وخطؤه، وهكذا .

فهذه العلوم لا مصدر لها إلا هذه النصوص، فهي تستخلص منها، ثم تطبق عليها، وعلى ما يستحدث على شاكلتها بعد ذلك .

أما طبيعة الإسلام فلا تستخلص من

---

(١) دراسات في الأدب العربي ـ مرجع سابق ـ ص٣٩ .

الشـواهد الأدبيـة ، وإنما تستخلص من القرآن ، والسـنة القوليـة ، والسـنة العملية، وليس لطبيعة الإسلام مصدر إلا هذا ، ولست أدري كيف رأى في هذه النقطة عقبة ؟! إلا أن يكون ذلك منهجًا متبعًا عند البعض، فهو لهذا يحذر منه ، ومهمـا يكن من أمر فإن جرونباوم لم يسلك الطريق الصحيح في فهم طبيعة الإسلام ، قبل أن يبحث في الأدب على ما يتساوق معه ، وقد كانت طبيعة المنهج العلمي تفرض عليه طريقًا آخر ، لكنه لم يسلكه .

الثانية : أنه يجب علينا أن نتخذ من البحث في هذه المسألة صنوًا للبحث عن فلسفة إسلامية أو مسيحية ، إن تسمية هذا النوع من البحث الفلسفي أو ذاك إسلاميا أو مسيحيا أمر غير وارد أبدًا ، مادامت مشكلات البحث الفلسفي وأدواته مؤسسة على أسس فلسفية عامة، ولا وجه لقبول هذه التسمية المحددة إلا إن عنينا بها تفسيرًا وتبريرًا عقليين لمجموعة من الحقائق التي تتصل بهذا الدين أو ذاك بعد أن انتقلت إليه من طريق التفكير العقلي .

وهذا يعني أن البحث الفلسفي هو البحث الفلسفي ، مهما لبس من أردية زمانية أو مكانية ، أو حتى مليّة ؛ لأنه في الأصل يقوم على أسس إنسانية عامة، وما دام الأمر كذلك فلا وجه لتسمية البحث الفلسفي إسلاميا أو مسيحيا .

وبالقياس عليه فإن مقاييس الأدب هي أيضًا مقاييس إنسانية عامة ، وما دام الأمر كذلك فلا وجه لتسمية هذا النوع الأدبي إسلاميا أو مسيحيا .

فإذا ما أردنا أن نطلق على بحث فلسفي أنه إسلامي أو مسيحي فلا سبيل إلى هذا إلا أن يكون هناك تفسير أو تبرير عقلي لمجموعة من المواد والحقائق الدينية .

فالتفسير العقلي لهذه الحقائق هنا هو الفلسفة المليّة من وجهة نظره ، أما طريقة النظر من حيث هي فإنسانية .

وقياسًا عليه إذا أردنا أن نطلق على أي أدب أنه إسلامي أو مسيحي فلا سبيل إلى هذا إلا إذا قدمنا صياغة أو رؤية أدبية إنسانية عامة لمجموعة من الحقائق الدينية ، هذا هو ما يقتضيه القياس ، وهذا هو ما يتفق مع منهجه الأول القائم على تلمس الخصائص المشخصة التي استنبطت من - أو تساوقت مع - المبادئ والنظريات الإسلامية .

وهذا يقتضي ألا نبحث عن فلسفة مليّة في المنهج ، ولا في طريقة النظر ،

كما يقتضي ألا نبحث عن أدب ملّي في الحقائق الأدبية العامة .

هذا هو ما يمكن أن يفهم من كلامه، وهو بهذا يمكن أن يكون له فهم واضح في قضية الفلسفة الإسلامية أو المسيحية ، أو أي فلسفة ملّية ، كما يمكن أن يكون له موقف واضح في قضية الأدب الإسلامي أو المسيحي ، أو أي أدب ملّي ، لكن المشكلة أنه بعد هذا كله يرجع إلى فهمه للأدب الإسلامي ، وهو الذي يعني به أدب الشعوب الإسلامية «فهل ثمة معنى لقولنا «أدب إسلامي» أكثر من إطلاق لفظ «إسلامي» لتشمل الشعوب العديدة التي اعتنقت الإسلام؟»[1] . وهذا يعني أن الخطوة التي خطاها إلى الأمام في فهم «الأدب الإسلامي» تراجع عنها بأقصى سرعة ، والذي يبدو أن تحديد دلالة المصطلح ، خصوصًا من غريب عن الإسلام والعربية ليس بالأمر الهين ، ويزداد الأمر صعوبة إذا لم يكن هذا المصطلح متداولاً في البيئة الإسلامية. فإذا كان البحث عن روح الإسلام هو البحث عن الخصائص المشخصة التي تساوقت مع النظريات الإسلامية ، فليس أدب الشعوب الإسلامية كله مشخصًا لتلك الخصائص، إلا إن أراد أن «الأدب الإسلامي» منه ما يتضمن تلك الخصائص ، ومنه ما لا يتضمنها ، وفي هذه الحالة يكون كلامه مستقيمًا ، ومن ثم لا يكون هناك جديد في فهمه لهذا المصطلح ، وما أظن أن الرجل كان يريد أن يقف عند هذا الفهم الشائع للأدب الإسلامي ، فمحاولته في هذا البحث أبعد مدى من هذا .

مفهوم الأدب :

ولكن ما مفهوم الأدب الذي سيخضع للفحص والبحث والتماس السمات المشخصة ؟ إنه عند جرونباوم لا يتجاوز الآثار الأدبية التي أنشأها أصحابها ، وهم يهدفون إلى خلق أثر فني ، أي لا تشمل إلا الآثار التي تقوم في أساسها على أهداف جمالية ، كالشعر ، والنثر المنمق ، وبعض الكتابات التاريخية ، وصفحات من النثر المسجوع[2] ، أما الكتابة اللاهوتية والأخلاقية والسياسية فقد كانت

(١) دراسات في الأدب العربي - مرجع سابق - ص٣٩ .

(٢) المرجع السابق : ص٤٠ .

متساوقة والمبادئ الدينية عند منشئيها ، وأنها من ثم تمثل روح الإسلام ، فلا مشكلة فيها .

أحوال البحث :

وفي سبيل البحث عن روح الإسلام في الأدب ، وتلمس الخصائص المشخصة فيه ، راح يسلك كل سبيل ممكن ، ويقلب الأمر على كافة وجوهه ، ويفترض ، ويناقش ؛ وذلك ليواجه المسألة للإجابة على أربعة أحوال وهي :

١ـ المحتوى. ٢ـ الشكل الخارجي.

٣ـ الشكل الداخلي.

٤ـ موقف الناس من الأدب.

الحالة الأولى : المحتوى :

وكان أيسر الطرق هو البحث في المحتوى والمضمون ، فتتبع الموضوعات التي أوجدها الإسلام ، ومواجهة الأصداء التي تركتها العقيدة الإسلامية ، والأخلاق الإسلامية في الأدب والتعرف على الصور المستمدة من التعبير القرآني، أو من نصوص الأحاديث ، أمر يسهل إدراكه ، لكنه يقف هنا عند الأب المتصل بالدوافع الدينية ـ وليس بالأصداء التي تركها الإسلام في الأدب ـ ويسجل سرعة ظهوره ، وسعة انتشاره ، «ويكاد يكون من غير الضروري أن نوجه الانتباه إلى نشأة شعر ديني في أواخر القرون الوسطى يتمثل في المدائح النبوية والتوسل والتمجيد للأولياء ، فإذا نظرنا إلى روح الإسلام على هذا النحو وجدناها منبثة في أدب كل صقع إسلامي ، ولكننا لا ندري إن كانت مثل هذه النظرة تسهم إسهامًا قيمًا في تجلية فهمنا للعلاقة بين النتاج الأدبي الإسلامي وبين الإسلام دينًا ونظامًا اجتماعيا[1] .والرجل في هذا الطريق لا يسجل شيئا ، ولا يقدم نتيجة ، ولا يفحص ، ولا يحلل ، وإنما يشير ويتساءل فحسب ، وربما كان يخشى من المزلق الذي حذر منه فأثر السلامة.

إن مواجهة الأصداء التي تركتها العقيدة الإسلامية ، والأخلاق الإسلامية، والتعرف على الصور المستمدة من التعبير القرآني ، ونصوص الحديث ، تتطلب فهمًا دقيقا ، وإحاطة واسعة بالعقيدة الإسلامية ، والأخلاق الإسلامية ، والقرآن والحديث ، وهذا ما لا سبيل إليه عند كثير من المستشرقين الذين يقرأون عن الإسلام أكثر مما يقرأون في الإسلام ، ويبنون أحكامهم على أسس غير مستمدة من المصادر الأساسية ، كما سنبين بعد قليل ، فإذا

(١)المرجع السابق : ص٤٠ .

لم يتيسر لأحدهم هذا الفهم الصحيح وهذه الإحاطة ، فلا سبيل أمامه إلا أن يتعرف على طبيعة الإسلام من الأدب ، ثم يتخذ من هذا وسيلة لبيان أثر الإسلام في الأدب ، وهذا ما حذر منه جرونباوم سابقًا .

الحالة الثانية : الشكل الخارجي :

أما الحالة الثانية التي سلكها في البحث عن روح الإسلام في الأدب فهي كما قال : «أن ننقل الاهتمام من المحتوى إلى الشكل الخارجي» ، وهو في هذا الطريق أكثر وثوقًا ؛ فهو يبدي الملاحظات ، ويصدر الأحكام في ثقة واطمئنان ؛ ربما لأن قضية الشكل ألصق بالأدب الخالص منها بالإسلام ، ولكنه مع هذا كان يصدر من الأحكام ما لا يقوم على أساس ؛ لأنه بناها على فهم ناقص ، ومصادر غائبة ، ومعلومات شائهة .

إن أول ما يلاحظه في هذا هو : «تفضيل الآداب الإسلامية للشعر والنثر المنمق» ، ولعلنا نذكر أنه كان قد حدد الأدب في هذين ، وفي بعض الكتابات التاريخية أيضًا , والذي لاحظه هنا يسقط الكتابة التاريخية مما تفضله الآداب الإسلامية ؛ لأن هذا اللون من الكتابة لا يعتمد على التنميق ، وإنما يعتمد على الملكة الصحيحة الفصيحة ، والحس اللغوى الأدبي ، وتاريخنا الأدبي لا ينظر إلى هذا اللون من الكتابة ، والشيخ أبو الحسن الندوي يسمي هذا اللون من الأدب الذي يجيء في الكتابة التاريخية والكتابة العلمية والدينية أيضًا «الأدب الطبيعي» ، ويسمي النوع الذي يعتمد على التنسيق «الأدب الصناعي» ، وقد طغى النوع الثاني على ما تحتويه المكتبة الإسلامية من أدب طبيعي ، وكلام مرسل ، وتعبير بليغ ، يحرك النفوس ، ويثير الإعجاب ، ويوسع آفاق الفكر ، ويغرى بالتقليد ، ويبعث في النفس الثقة، ولا عيب فيه إلا أنه صدر عن رجال لم ينقطعوا إلى الأدب والإنشاء ، ولم يتخذوه حرفة ومكسبًا ، ولم يشتهروا بالصناعة الأدبية ، ولم يكن لهذا النتاج الأدبي الجليل الرائع عنوان أدبي ، ولم يكن في سياق أدبي ، وإنما جاء في بحث ديني ، أو كتاب علمي ، أو موضوع فلسفي ، أو اجتماعي ، فبقي مغمورًا مطموسًا في الأدب الديني أو الكتب العلمية»[٢] .

(١) المرجع السابق : ص ٤١ .

(٢) نظرات في الأدب للشيخ أبي الحسن الندوي ص٢٢ ، دار البشير ـ الأردن ١٩٩٠م.

وإذا رجعنا إلى ما لحقته عين جرونباوم ولاحظه فإننا نعتقد أنها لم تقم على أساس من استيعاب الآثار الأدبية الإسلامية ، حتى لو استبعدنا الكتابة التاريخية والعلمية والدينية.

إن البحث في الآثار الأدبية الإسلامية ينبغي أن يبدأ من القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وما أثر عن تلاميذ مدرسة الإسلام الأولى ، ثم يتدرج بعد ذلك إلى العصور التالية ، والنثر المنمق لم يبدأ إلا في عصر متأخر نسبيا[1] ، وعلى الرغم من تعدد فنون الآثار النثرية فإن الإسلام وضع الخطابة في مكانة متميزة لم تكن لها في الجاهلية ، وسواء أكانت الخطابة ضربًا من ضروب النثر ، أو كانت نمطًا فنيا مستقلا ، نظيرًا للشعر والكتابة كما يذهب إلى ذلك الدكتور طه حسين[2] ، فإنه لا يستطيع منصف أن يقول : إن فيها أثرًا للتنميق ، لا في خطب رسول الله ﷺ، ولا في خطب الصحابة من بعده ، بل ولا نستطيع أن نقول إن فن الرسائل - وقد بقي لنا الكثير من رسائل النبوة والخلفاء - يدخل تحت النثر المنمق ، وأما الأدعية - وهي فن إسلامي - فهي أبعد ما تكون عن النثر المنمق ، وإذا عني المتأخرون بتنميق آثارهم النثرية فليس ذلك راجعًا إلى تأثير النموذج الإسلامي أو ما يفضله الإسلام.

أما المغالطة الأخرى في هذه النقطة فتجيء في قوله : «وقد يقول قائل : إن القرآن قد هيأ المثل الأعلى للتوسع في النثر المسجوع ، ولكن قد يعسر علينا أن نربط ذلك الميل العام إلى تقليد الشكل بالأنموذج الذي وضعه القرآن».

والمشكلة هنا تكمن في أنه جعل المثل الأعلى في الآداب الإسلامية في النثر المسجوع ، والسجع صورة متأخرة من صور التنميق ، وليس هو التنميق ، ثم أن يكون ذلك تقليدًا للأنموذج الذي وضعه القرآن ، ومن ثم فلا يكون ذلك الميل أثرًا من آثار الإسلام ؛ لأنه كان موجودًا في الجاهلية ، وفي دوائر غير إسلامية « لسنا في حاجة إلى أن نوضح كيف انجذب الناس إلى الشعر والنثر المسجوع في العصر الجاهلي ، وأن هذا

---

(١) يرى الدكتور طه حسين أن النثر المنمق الذي حسدته الرسائل الفنية لم يظهر إلا في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني - من حديث الشعر والنثر ، ص٣٧ ، طـ دار المعارف سنة ١٩٤٨م ، ويلاحظ د/ شوقي ضيف أن بداية التنميق وجدت عند الحجاج بن يوسف الثقفي - الفن ومذاهبه في النثر العربي ، ص١٠٨ ، ط. ثامنة . دار المعارف ١٩٧٧م .

(٢) من حديث الشعر والنثر مرجع سابق - ص٤٢ .

الميل قد تقوى في دوائر كتابية ، لم تكن تستلهم الاعتبارات الدينية الإسلامية أبدًا» ، ومعنى هذا :

١ـ أن الآداب الإسلامية فضلت النثر المسجوع .

٢ـ أن القرآن كان هو النموذج في النثر المسجوع .

٣ـ أن الناس كانت قد انجذبت إلى النثر المسجوع في الجاهلية، ومن ثم نستبعد أن يكون القرآن هو الذي حملهم على التوسع في هذا التيار .

وكل نقطة من هذه النقاط تقوم على فهم قاصر ، فليس القرآن هو أنموذج النثر المسجوع ، وليس السجع من لوازم القرآن ، ولا يصح أن يوضع سجع القرآن ـ أو فواصله كما يفضل كثير من العلماء أن يسموا هذا اللون في القرآن ـ مع السجع الجاهلي الذي يجسده سجع الكهان ، وتكون القضية أيكون المثل الأعلى للكتابة في سجع القرآن أم في سجع الجاهلية ؟ فما أبعد الفرق بين هذا وذاك ـ إن صح أن يوضعا معًا في ميزان ـ ولن تجد أحدًا من علماء هذه الأمة يفكر في أن يقيم موازنة بين هذا السجع وذاك ؛ لأن هذا لا يستقيم عند العقول الصحيحة ، إلا إذا استقام التوازن بين التبر والتراب ، والقضية من الوضوح بحيث لا يصح أن يبسط فيها القول ، ولا أن يجادل فيها[1].

ثم إن النثر الذي التزم السجع لم يعرف إلا في القرن الرابع[2] ، والكتابة الفنية المنمقة عرفت في نهاية القرن الأول، وبداية الثاني ، والنثر الفني الفطري الذي يقوم علي السليقة الصحيحة صاحب الإسلام منذ نزول القرآن ، فلم دارت القضية حول النثر المسجوع وحده ، وما شأن النثر في هذه المرحلة الطويلة التي سبقته ؟!

إن طرح القضية على هذا الوجه المغلوط انتهى به إلى نتيجة مغلوطة أيضًا «فالميل إلى الشعر أكثر من النثر يمكن أن يسمى إسلاميا بمقدار ما التقت العروبة والإسلام في الحقيقة التاريخية ، وفي المعتقد الذي يدين به المسلم العادي» ، ووجه المغالطة هنا أن الشعر أقرب إلى أن يسمى إسلاميا من النثر ، مع أن

(١) هناك تفصيل في هذه القضية في دراستنا : الرماني وجهوده في البلاغة العربية ص١٤٧ وما بعدها ، وهي الدراسة التي أعددناها لمرحلة التخصص «الماجستير» سنة ١٩٧٥م، ومازالت مخطوطة .

(٢) النثر الفني في القرن الرابع . د/ زكي مبارك ١/ ١٢٨، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ، ب.ت.

للشعر تقاليد وأصولاً جاهلية ، يمكن أن يرد إليها بسهولة ويسر ، وأما النثر فليست له هذه التقاليد الراسخة في الجاهلية ، وهناك من شكك في أن يكون هناك نثر بقي لنا من الجاهلية ، يمكن الاعتماد عليه ، واستخلاص الخصائص منه[1] ، وإذا كان الأمر كذلك فإن الأقرب إلى أن يسمى إسلاميا هو النثر والخطابة - إذا سلمنا مع طه حسين أن الخطابة نوع مستقل ، والدكتور زكي مبارك يقطع بأن «القرآن أساس المنهج الكتابي لذلك العصر»[2] ، والدكتور طه حسين يقطع بأن القرآن هو المثل الأعلى في الأدب كله، «فنحن نعلم إلى أي حد بعد التأثير الأدبي في نفوس العرب ، حتى أصبح المثل الأعلى الذي يحتذى به الكاتب والمحاور والخطيب والشاعر أيضًا»[3] ، كما يقطع بأن «الخطابة العربية فن إسلامي خالص»[4] ، ويقطع أيضًا بأن «النثر أثر من آثار الحياة الإسلامية الجديدة، ظهر في الإسلام ولم يكن موجودًا»[5] ؛ لأنه لا يسلم بما بقي من آثار الجاهليين في النثر .

ثم إن الجدل الذي ثار قديمًا حول موقف الإسلام من الأدب ، كان يدور حول الشعر وليس النثر ، ولم يدر حول النثر إلا في قضية السجع وحدها ، وهذا معروف مشهور ، فكيف يقال بعد هذا كله : إن الشعر أقرب إلى ما يسمى إسلاميا من الشعر بالشرط الذي وضعه؟!

لكن مع هذا كله تبقى للرجل لمحة جيدة حينما قال : «ولعلنا نحسن صنعًا لو سمينا الموروث إسلاميا ، لأن الإسلام تبنى الموروث العربي - اللغوي والأدبي - وجعله وسيلته إلى معتنقيه» ، وهذا كلام جيد ، ويصحح بعض أخطائه الماضية ، لكن غير الجيد أن يعلل ذلك بقوله : «فاللغة العربية أصبح لها بعض خصائص اللغة المقدسة ؛ لأن الوحي نزل بها» ، و «اللغة المقدسة» و«اللغة الدينية» في كتابات المستشرقين عليها ظلال من لغة الكتاب المقدس عندهم ،

---

(١) في الأدب الجاهلي ، طه حسين ص ٣٢٩ ط . ١٢ ، دار المعارف ١٩٧٧م، و : من حديث الشعر والنثر له أيضًا - مرجع سابق - ص٢٥ .

(٢) النثر الفني في القرن الرابع - مرجع سابق - ١/ ٧٠ .

(٣) في الأدب الجاهلي - مرجع سابق - ص٣٣٠ .

(٤) السابق : ص٣٣١ .

(٥) من حديث الشعر والنثر - مرجع سابق - ص٢٨ .

وهي لغة تراتيل وصلوات ، وليست لغة حياة وحضارة وعلوم ومعارف ، كما هو الشأن في العربية[1] ، وقد ترتب على مقولة اللغة المقدسة أن ما دخل إليها من خارجها سماه ابتداعًا وبدعة ، سواء في ذلك ما كان في نفس اللغة ، أو ما كان في فنون التعبير ، ثم سوى بين هذه البدعة - حسب تسميته - وبين البدعة التي هي خلاف السنة «ولقد لحظ المسلمون أنفسهم هذه الاختلافات المحلية في الموروث الإسلامي وسموها بدعًا ، تمييزًا لها عن السنة التي ورثوها عن الرسول ، وما كانوا ملومين حين فعلوا ذلك»[2] ، وهذا كلام غريب عجيب يدل على قصور فهم ، وعدم إلمام بالمصطلحات الإسلامية ، ولولا الوقوع في خطأ اللغة المقدسة لما وصل إلى مقولة البدعة فيما دخل على اللغة أو فنونها من خارجها .

ولما رأى أن هذه اللغة التي فهم أنها مقدسة - أو أصبح لها بعض خصائص اللغة المقدسة - لاتضيق بالإفادة مما في تراث الآخرين ، تساءل «هل من حقنا أن نبحث عن التوافق بين هذه الأساليب الأدبية في « الأدب الإسلامي» وبين الخصائص البنائية الأساسية في الإسلام ، من خلال النظر إلى الشكل الخارجي؟ ! »[3] .

الحالة الثالثة : الشكل الداخلي :

والشكل الداخلي يعنى به الملامح البنائية الأساسية للأهداف التى يختص بها الموروث الأدبي عند الشعوب الإسلامية ، وهو هنا ينظر إلى الأدب العربي من زاويتين :

الأولى : ما لحظه الغربيون من أن الآثار الأدبية العربية متميزة بشيء من عدم التناسق أو الوحدة الذاتية في بنائها، ومظهر ذلك أن العناية القصوى موجهة إلى البيت ، أو العبارة ، أو الفقرة ، على حساب البناء الكلي ، فالوحدة في البيت لا القصيدة ، والاستطراد في النثر ، والخروج على الموضوع منهج مقرر معروف ، ويرتب على هذا «أن الأدب العربي مبنى على فترات قصيرة من

---

(١) ناقش الشيخ محمود محمد شاكر هذه النقطة في رده على توينبي ، حول اللغة الدينية ، انظر : أباطيل وأسمار ص٢٣٧ وما بعدها، ط.ثانية سنة ١٩٧٢، مطبعة المدني - القاهرة .

(٢) دراسات في الأدب العربي - مرجع سابق - ص٥٠ ، وانظر ص٤١ .

(٣) السابق ص ٤١ .

الانتباه ، أقصر من تلك التي يفترضها الأدب الغربي »[١] .

ثم حاول أن يجد رابطة بين هذا وبين علم الكلام الإسلامي ، فيرى أن الباقلاني الأشعري يرى أن الزمن توال غير مستمر للذرات الزمنية ، وأن الله يخلق العالم في كل ذرة زمنية ، ويظل يخلقه أبدًا ، ثم يرى أن هذه النظرة تعبر عن نفسها في طرق عدة ، فنرى حد الإيمان بأنه «مجموع الفضائل» ، وحد الإنسان « أنه مؤلف من جواهر وأعراض » وحد الجسم « أنه مجموعة من أعراض » ثم يقول: من هذا يمكننا أن نقول: إن الميل إلى رؤية الكون غير مستمر ، والميل إلى الاهتمام بالجزئيات فيه ـ لا بانسجامها واكتمال تأليفها ـ إن هذا متصل بلب التجربة الإسلامية ، وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يوفق بين الأدب وبين الفلسفة والمبادئ الكلامية الإسلامية ، توفيق تقارب لا توفيق توالد أو صدور ، وثمة قد يكون للمرء الحق في أن يرى في هذه النظرة إلى الأدب ظاهرة إسلامية على وجه التحديد[٢] .

وجرنباوم هنا كما نرى أقرب إلى الجزم منه إلى الشك أو التساؤل .

والذي لم يقله الرجل ، ولكنه كامن في كلامه أن القرآن هو أيضًا يتميز بشيء من عدم التناسق ، أو الوحدة الذاتية في بنائه ، وأنه مبنى على فترات قليلة من الانتباه ، وأنه يقفز من موضوع إلى آخر ... الخ ، فما دامت هذه الخصائص متصلة بلب التجربة الإسلامية ، وما دامت هذه الأمور ظاهرة إسلامية ، فلابد أن يكون القرآن هو المجسد لهذه الخصائص أولاً !!

وأنا لا أنازع في أن النقاد العرب عنوا بوحدة البيت ، واستقلاله ، وأن بعضًا منهم عاب افتقار البيت لما قبله ، بحيث لا يفهم إلا به ، وأن الكتاب كانوا يجنحون إلى الاستطراد ، فهذه أمور لا ننازع فيها ، ولكن هناك فرقًا بين الملاحظة وبين التفسير والتوجيه .

إن القول بأن الأدب العربي مبنى على فترات قصيرة من الانتباه بناء على الملاحظات السابقة هو قول لا يصدر إلا عن هوى ، أو قصور في الفهم .

والقول بأن الأدب العربي مصاب

---

(١) السابق ص ٤٢ .

(٢) السابق ص ٤٣ .

بشيء من عدم التناسق أو الوحدة الذاتية في بنائها هو قول لا يصدر إلا عمن لم يتصل بالأدب العربي اتصال وعي وفهم وتأمل ، أو ممن في قلبه غرض أو مرض.

إنه من البدهيات أن اللغة العربية لغة إيجاز ، حتى قال بعضهم : البلاغة الإيجاز ، والإيجاز تكثيف للمعنى ، ولا يستقيم في عقل أن يستقبل أحد هذه اللغة الموجزة المكثفة وهو غافل أو مشغول ، إنه لابد أن يكون في غاية اليقظة وفي قمة الانتباه .

والإيجاز في هذه اللغة لا يلتمس في العبارات والتراكيب فقط ، وإنما يبدأ من الكلمة ، فبناء أغلب الكلام العربي على ثلاثة أحرف هو ضرب من الإيجاز ، بل إن من الكلام ما يبنى على حرفين كفم ويد وأخ ، وفيه ما يبنى على حرف واحد كفعل الأمر من: وعى ووفى .

والتعبير بالكلمة التى تغنى عن جملة إيجاز ، فاللطم والصفع والصك والشج والرشق والشدخ والركل والرفس والطعن والوجء ، كلها كلمات تدل على الضرب ، ولكن لكل لفظ منها دلالة خاصة ، مما يغنى عن الشرح والتفسير ، ولو استخدمت اللغة الضرب فقط للدلالة على هذه المعاني لاحتاجت للتعبير عن كل معنى من هذه المعاني إلى جملة من الكلام ، فاللطم ضرب على الوجه ، والصفع ضرب على القفا ، والشج ضرب على الرأس حتى تدمي ... وهكذا[1] ، فهل يصل الإيجاز في لغة العرب إلى اللبنات الأولى إذا لم يكونوا على أعلى درجة من الدقة ؟ وهل يكونون على هذه الدرجة من الدقة إذا كانوا قومًا لاهين أو غافلين ؟ وهل يمكن للاه أو غافل أن يفهم إيجاز الحذف، أو إيجاز القصر ؟

إن تكثيف المعنى في إيجاز القصر على وجه الخصوص يحتاج إلى وعي وفهم وإدراك من درجة خاصة ، ولا يمكن أن يكثر هذا الأسلوب في لغة العرب ، وفي القرآن الكريم إلا إذا كانت هناك عقول تحسن استقبال هذا اللون من الفن الرفيع .

إن العرب ـ الذين استودعوا هذه اللغة عبقريتهم وفطرتهم وسليقتهم ـ هم الذين طوروها بيقظتهم وانتباههم وشغفهم بإبداع الشعراء والخطباء ، وقدرتهم على التمييز بين جيد الكلام ورديئه بوعى ناقد وبصيرة نافذة ، ولو

(1) راجع في هذا كتاب : صناعة الكتاب لأبي جعفر النحاس ص ٧٣ ، تحقيق : د/ بدر أحمد ضيف ـ دار العلوم ـ بيروت ـ ١٤١٠ ـ ١٩٩٠ .

كان العرب قومًا لاهين ، يستمعون إلى الشاعر وهم شاردون ، ويستقبلون الخطيب وهم غافلون ، لما جود أحد في شعر ، ولاتفنن في خطابة ، ولاتجهت اللغة إلى الحضيض لعدم العناية بها وانشغال العرب عنها .

إنه من المعروف أن معجزة كل نبي تكون من جنس ما نبغ فيه القوم ، وبلغوا فيه الغاية ، وقد كانت معجزة محمد صلى الله عليه وسلم هي القرآن الكريم ، الذي تحداهم أن يأتوا بمثله ، ثم بعشر سور ثم بسورة ، فهل يتحدى القرآن قومًا يستقبلون البيان الرفيع وهم غافلون ؟! ، وأي معنى يكون للتحدى حينذاك ؟ .

وهل يمكن لقوم لاهين أن يدركوا ما بين لغة الشعر ولغة القرآن من فروق ، فيشهدوا للقرآن بالتفوق ، ويصدعون بأنه ما ينبغي أن يقوله بشر ، ويسجدون لفصاحته، وهم يستقبلونه على فترات قليلة من الانتباه؟! .

ثم إنه إذا سلكنا الطريق الصحيح ونظرنا إلى القرآن نفسه لنستمد منه المقاييس الإسلامية لوجدناه يستحث الناس على الانتباه واليقظة والإنصات والاستماع والتفقه والتدبر والتفكر .

ففي سورة الأعراف المكية ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْءَانُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (آية : ٢٠٤) .

وفي نفس السورة : ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (آية : ١٧٦).

وفي سورة النحل المكية : ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (آية : ٤٤) .

وفي سورة محمد المدنية نقرأ : ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (آية : ٢٤) .

فكيف يستقيم في عقل أن الأدب العربي مبنى على فترات قليلة من الانتباه، وأن هذا متصل بلب التجربة الإسلامية ؟ فهل الآيات التى سقناها تحمل الناس على أن يستقبلوا ما يتلى عليهم على فترات قليلة من الانتباه ؟ ! .

ثم إذا نظرنا في قوله تعالى في سورة آل عمران : ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ﴾ (آية : ٧) فهل نجدها تحمل الناس على قلة الانتباه، أو نجدها تحملهم على اليقظة والوعي والفهم والتدبر ؟

إن الآيات المتشابهات والآيات المحكمات يحتاجان معًا إلى العقل والوعي، سواء أقلنا إن الواو في «والراسخون في العلم» عاطفة ، فيدخل هؤلاء في علم التأويل ، أو استئنافية ، فيدخلون في التفويض ، وختام الآية ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ﴾ يدلك على ضرورة الوعي والانتباه وليس العكس .

إن الرجل لم ينظر في القرآن حينما سجل هذه الملاحظات ، ورتب عليها الحكم الذي لا أساس له ، مع أنه يبحث عن روح الإسلام في الأدب ، ومع أنه حذر من أن تعرف طبيعة الإسلام من الأدب ، ثم تستغل تلك الشواهد لإبراز أثر الإسلام في الأدب .

وحتى لو نظرنا في الأدب وحده ، ونظرنا فيما استنبطه النقاد من مقاييس ، لما وجدنا أثرًا لهذه المقولة ، التى لا أدرى من أين جاء بها .

راجع مثلاً حديث العلماء عن «الإرصاد» أو «التوشيح» أو «التسهيم» على اختلاف بينهم في الاصطلاح ، وهو الذي يصل فيه المستمع إلى قافية الشعر أو نهاية الفقرة إذا عرف الروى قبل أن يصل المتكلم إليها ، فهل تجده يقوم على قلة الانتباه ؟ وكيف يسبق إلى القافية أو نهاية الفقرة غافل أو نائم ؟ !

إن هذا الفن يقوم على تداعي المعاني، وترابطها ، وبناء بعضها عل بعض ، فمن أحسن فهم صدر الكلام توصل إلى آخره بذوقه وإدراكه ، وهو بهذا يشعر أنه شريك في بناء النص ، وليس مجرد متلق غافل .

والاستعارة التي تعطيك في تعبير واحد الإيجاز والتشبيه والمبالغة ودقة النظم وتداخل أجزاء التشبيه ، هل يمكن أن يدركها غافل لاه ؟ .

والفصل والوصل الذي لا يقوم إلا على فهم طبيعة العلاقة بين الجمل ، فيصل بين ما يستحق الوصل ، ويفصل بين ما يستحق الفصل ، هل يمكن أن يدرك هذا غافل ؟ أن لا أريد هنا أن أسترسل فيما استنبطه النقاد من مقاييس بلاغية ونقدية من حر كلام العرب ، ولكن الوقوف على هذه الثروة ـ وأنا

أظن أن جرونباوم بمعزل عنها ـ يدلك على أن الأدب العربي لا يقوم إلا على الوعي واليقظة والانتباه ، وأن الرجل حينما قال ما قال كان بمعزل عن الأدب العربي وعن الإسلام في آن واحد .

أما حكاية عدم التناسق ، وعدم الوحدة ، وهي المقولة الشائعة في دراسات المستشرقين ، وفي كتابات بعض الدارسين العرب فهي عجيبة أخرى ، ونسبتها إلى لب التجربة الإسلامية أعجب وأغرب .

إن التجربة الإسلامية التى تنسب إليها هذه التهمة تجسد الوحدة والتوحد والتناسق إلى أبعد الحدود ، لقد كان العرب مزقًا شتى فجعلهم الإسلام أمة واحدة ، وأي مسلم لم يحفظ ، أو على الأقل لم يسمع قوله تعالى في سورة آل عمران : **﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾** (آية : ١٠٣) ، إن التأليف هنا لم يكن بين الصفوف فقط، ولكن بين القلوب ، والمؤلف بين القلوب هو الله سبحانه وتعالى : **﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾** (الأنفال : آية ٦٣) ، لقد كان العرب يعبدون آلهة شتى فأصبحوا يعبدون إلهًا واحدًا ، فتوحدت العقيدة والعبادة والقبلة والوجهة والغاية والغرض ، كما توحدت القيادة والشريعة والمنهج ، هل تحتاج إلى أن نوضح الواضح ونقيم الدليل على أن الشمس ساطعة في ظهيرة الصيف في جزيرة العرب ؟! .

وليس يصح في الأذهان شيء

إذا احتاج النهار إلى دليل

إن التجربة الإسلامية تجربة وحدة وتناسق ، وليس العكس ، كما يزعم جرونباوم .

ولكن هل ذاب الفرد في الجماعة وتلاشى فيها ولم يعد له وجود ذاتي؟ إن لب التجربة الإسلامية يجعل للفرد وجودًا متميزًا ، وحرية ، وكيانًا مستقلاً.

والمسئولية الفردية تظل قائمة مهما قوى شأن الوحدة والتوحد والتناسق .

وفي هذا الإطار تتاح الفرصة للجميع للعطاء والتفوق والتميز ، ومن هنا يستقيم لديك وأنت تقرأ تاريخ

الأمة أن تقف عند علامات بارزة من القادة الأفذاذ ، والعلماء الأعلام ، والقضاة الأذكياء ، والشعراء الكبار ...إلخ . ومن ثم يصح لك أن تتحدث عن هذا الفرد أو ذاك حديثًا متميزًا ، وتعطيه مساحة واسعة ، فيخلد هذا ويخمل غيره ، وليس لأحد أن يقول إن التجربة الإسلامية تقوم على تميز الفرد أو على الجهود الفردية ، ومن ثم تصاب بعدم التناسق أو الوحدة الذاتية، إن الأفراد الذين تميزوا هم في النهاية جزء من الأمة ، هم مستقلون ، نعم ، ولكنهم ليسوا أفرادًا مبعثرين ، لا يجمعهم جامع ولا تربطهم رابطة .

إن التجربة الإسلامية تجربة وحدة وتوحد ، ولكنها في الوقت نفسه تجربة لا يذوب فيها الأفراد ، ولايتلاشون .

والتجربة العربية فيها شيء من هذا.

فالفرد فيها كان مستقلاً شديد الاستقلال ، ولكنه في الوقت نفسه كان جزءًا من القبيلة ، والانتماء إلى القبيلة انتماء إلى إلهها وعاداتها وتقاليدها وأعرافها ، والذين رفضوا هذه الأعراف والتقاليد لفظتهم قبائلهم، وتبرأت منهم فتكونت منهم جماعات الصعاليك ، فاستقلال الفرد كان استقلالاً في إطار عام ، ولم يكن استقلالاً خارجًا عن هذا الإطار .

وفي هذه الحدود يمكن أن نفهم معنى وحدة البيت .

إن وحدة البيت كوحدة الفرد ، استقلال في إطار البناء الكلي ، وليست استقلالاً كاستقلال الصعلوك ، يمكن أن ينتمي إلى جماعة من الصعاليك ، ويمكن أن يعيش منفردًا .

إن كل بيت من أبيات القصيدة الجيدة السبك لبنة في بناء ، لها وجودها وتميزها واستقلالها ، ولكنها جزء من هذا البناء ، يتماسك ببقائها ، ويحدث فيه خلل بذهابها .

أما أن نفهم أن وحدة البيت تعنى أن كل بيت مستقل بذاته ، يبقى إذا شاء ، ويذهب إذا أراد ، وأن القصيدة مجموعة من الأبيات المستقلة المتجاورة وكفى ، فهذا فهم شديد القصور ، ولو جاء القرآن يتحدى هذا النمط من الكلام لما ثبت له تفوق ولا تميز[1] .

أما حد الإيمان وحد الإنسان وحد

---

(١) يطلق الدكتور عبد الحميد إبراهيم على «الوحدة» في الأدب العربي مصطلح «الوحدة التركيبة» ، وهي التى تتجاوز فيها الأجزاء ولا تتلاشى ، ولا يفنى بعضها في بعض ، تمييزًا لها عن «الوحدة العضوية» التى تتفق مع طبيعة الأدب الغربي : انظر : الوسطية العربية ص٤٥٥ وما بعدها . ط دار المعارف ١٩٧٩م .

الجسم التى أراد بها أن يدعم نظرته هذه فلم يرجع فيها إلى مصادرها الأصلية ، وهي حدود لا صلة لها بالتجربة الإسلامية حتى يعتمد عليها ، ومن يرجع إلى كبرى موسوعات المصطلحات وهو «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي فسيطلع على حدود مختلفة للإيمان ، تلتقي وتتباعد ، حسب الفرق المختلفة ، وليس من بينها حد واحد يحوز الإجماع، والأمر في حد الإنسان ، وحد الجسم ، وحد الزمان ، لا يختلف كثيرًا عن حد الإيمان[1] .

وهكذا يتبين لك حجم الخلط والخبط والاضطراب في هذه القضية ، التى جنح فيها إلى الجزم في تشخيص التجربة الإسلامية ، وبيان بصمتها على الأدب .

أما الزاوية الثانية التى نظر منها إلى الشكل الداخلي للأدب العربي ، بحثًا عن الأثر الإسلامي فيه ، فهي ملاحظته غياب الرواية والقصة عن الأدب العربي، وليس لجرونباوم في هذه الزاوية من مصادر ، لا أصلية ولا فرعية ، غير أن ينقل بعض النصوص عن بحوث أخرى له ، وهو هنا أيضًا شديد الوثوق بما يقول ، كثير الاطمئنان إلى ما يكتب، وهو يذهب في ثقة إلى أن المسلم العربي يحتقر الاختراع الأدبي ، وأن فيه نفورًا من الاستسلام لدوافع الخيال ، ويرى أن هذا أيضًا يرد إلى الإسلام ، والنزعة الدينية «فقد اهتم الدين الجديد بأن يؤكد ألا خالق إلا الله ، وأنه مطلق القدرة على كل شيء، ولم ينس أن ينكر على الإنسان كل قوة، تثير فيه الغرور بكفاياته ومواهبه ، وتزعزع موقفه في علاقته بالله» ، ويقول أيضًا : «ثم إن الدين وقف سدًّا دون الإيمان بقدرة الإنسان على الخلق ، ومما أيده في ذلك عجز الناس عن أن يميزوا على اليقين بين الخلق الفنى والخلق من العدم »[2] .

أما غياب القصة والرواية ـ والملاحم والمسرح أيضًا ـ عن الأدب العربي فهي مقولة كثر الجدل حولها، فهناك من ينفيها وهناك من يثبتها ، ولكن إثارة

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون تحقيق د. لطفى عبد البديع جـ١ سنة ١٩٦٣م ، الإيمان ص ١٣٤ ـ ١٤٠ ، الإنسان ١٠٩ ـ ١١٣ ، الجسم ٣٦٦ ـ ٣٧٢ ، جـ٣ ط . سنة ١٩٧٢ م ، الزمان ص ١٢٠ ـ ١٢٤ ، ط . القاهرة .

(٢) دراسات في الأدب العربي ـ مرجع سابق ـ ص ٤٤ ، ٤٥ .

القضية على هذا النحو إنما تنطلق من النظر إلى واقع القصة والرواية الحديثة في أوربا ، ونحن لو نظرنا بهذا المقياس نفسه إلى الآداب القديمة في أوربا لوجدناها خالية أيضا من القصة والرواية . ولكن لو تخلينا عن هذا القياس لم نعدم في تاريخ كل أدب - ومنه الأدب العربي - نوعًا من القصص.

لكن الذي ينبغي أن نسجله هنا أن غيبة القصة والرواية كانت واضحة عند النقاد والعلماء والبلاغيين ، لقد كان الشعر سيد فنون الأدب ، وكانت المقاييس النحوية واللغوية والبلاغية والنقدية تستقى منه بالدرجة الأولى ، ولم يشغل النقاد أنفسهم بالقصص العربية دراسة وتحليلا واستخلاصًا للمقاييس التى تحكمها ، وربما كان ينظر إليها على أنها ضرب من الأدب الشعبي الذي يرضي خيال العامة .

ثم إننا لو نظرنا إلى القرآن الكريم لوجدنا للقصة فيه مكانًا متميزًا وكذلك الحديث الشريف ، ولكن طغيان فن العربية الأول وهو الشعر ، شغل النقاد عن الاحتفال بهذا النوع الفني .

أما الخيال فمشكلته أيضًا أنهم نظروا إلى العرب من خلال خيال اليونان في آثارهم الأدبية ، ولو تجردنا من هذا الخيال اليوناني ، ونظرنا إلى الأدب العربي نظرة مجردة ، فهل نستطيع أن نجرده من الخيال ؟

الأدب العربي القديم يخلو من القصص والروايات بالمقياس الأوربي المعاصر ، نعم ، ولكنه لا يخلو من القصص من حيث هي قصص بما كان يتناسب مع تطور هذا الفن الأدبي ، ولقد سجل الكثيرون أن القصص العربي القديم ترك بصماته على النهضة الأدبية الأوربية[1] .

والأدب العربي يخلو من الخيال بالصورة التي وجدناها في الأدب اليوناني ، نعم ، ولكن لا يخلو من الخيال الذي يتفق مع البيئة العربية ، والشخصية العربية .

ونحن لن نجهد أنفسنا في البحث عن صور من الخيال العربي في عالم الجن والسحر ، لنثبت أن لنا خيالاً مناظرًا

(١) انظر : مثلاً ما كتبه المستشرق جب في فصل «الأدب» من كتاب «تراث الإسلام» - مرجع سابق - ص٢٧٧ وما بعدها ، وفصل «تأثير القصص العربي في الأدب الأوربي الحديث» من كتاب «دور العرب في تكوين الفكر الأوربي» للدكتور عبدالرحمن بدوي ص٦٦ - ١٣٧، ط.ثالثة ، مكتبة الأنجلوالمصرية سنة ١٩٦٧م.

للخيال اليوناني ، وليس من الضروري أن يكون الخيال في أمة من الأمم هو المثل الأعلى للخيال ، إلا إذا كانت هذه الأمة في حالة هيمنة وسيطرة ، كما هو الحال في الحضارة الأوربية المعاصرة ، التي ورثت تقاليد اليونان والرومان في الأدب والخيال والفكر .

إن العرب احتفلوا بالخيال ، وأقاموا عليه أدبهم ، ولا يقوم أدب بلا خيال ، واحتل الخيال مكانه في الدرس النقدي، وزادت قيمته عند الصوفية ، حتى قالوا: الخيال أصل الوجود[1] ، فكيف يقال بعد ذلك: إن الأدب العربي ، أو الأدب الإسلامي فيه نفور من دوافع الخيال ؟

لقد كان أفلاطون يرى في الشاعر ترجمانًا عن الوحي الإلهي[2] ، وكانوا يضعون الشاعر في منزلة النبي ، فهل يجب علينا أن نحذو حذوهم حتى نحظى بشرف الدخول في جنة الشعر والأدب؟

إن لكل حضارة رؤيتها في الأدب والشعر والخيال ، وليس لأحد أن يجعل من أدبه المثل الأعلى للأدب ، ومن مقاييسه مقاييس عامة يحكم بها على كل الآداب ، في مختلف الأمم والشعوب في كافة العصور .

ثم كيف يبدع العرب في ظل الإسلام هذه الآثار الأدبية الخالدة ، ثم يقال: إن الإسلام يحتقر الاختراع الأدبي؟!

إن الرجل خلط بين الخلق بمعنى إيجاد المادة من العدم ، وبين الخلق بمعنى الابتكار والإبداع والاختراع ، والوصول إلى جديد الصور والمعاني ، صحيح أن التراث الإسلامي يتحرج من إطلاق لفظ الخالق على غير الله سبحانه وتعالى[3]، ولكنه في الوقت نفسه يحتفل بمصطلحات البديع والإبداع والاختراع، وينزلها منزلتها في التراث النقدي ، وحديث النقاد عن سبق الشعراء إلى معنى بعينه معروف مشهور .

أليس من العبث بالعقول أن يوهمنا جرونباوم أن اهتمام الإسلام بالتأكيد على أن الله خالق كل شيء ، وأنه

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ـ مرجع سابق ـ ٢/ ٢٣٤، وراجع فيه المادة كلها .

(٢) دراسات في الأدب العربي ـ مرجع سابق ـ ص٤٤ .

(٣) انظر «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» للفيروزبادي جـ٢ص٥٥٦، وما بعدها ت/ محمد على النجار ـ المكتبة العلمية بيروت ب.ت، و«المفردات» للراغب الأصفهاني ص٢٤٤ تحقيق د/ محمد أحمد خلف الله ، الأنجلو المصرية ١٩٧٠م، وانظر : كتب التفسير في قوله تعالي : ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون : ١٤) .

مطلق القدرة ، يعني أنه ينكر على الإنسان كل قوة ؟، وهل وقف الرجل على خلاف علماء الكلام حول خلق العبد وأفعاله ؟، لقد وصل الأمر بأحد العلماء المعتزلة وهو الرماني إلى أن يرى في قوله تعالى : ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ضربًا من المبالغة ؛ لأنه وضع الصيغة العامة «كل شيء» في موضع الصيغة الخاصة ، ومعنى هذا عنده أن الله لا يخلق كل شيء ، وهو يعني بذلك أنه لا يخلق أفعال العبد ، وإنما يخلق العبد أفعاله بنفسه[1] .

لقد سبق لجرونباوم أن ردد هذا الكلام في بحثه «الأسس الجمالية في الأدب العربي» الذي نشر سنة ١٩٥٢م، وهو البحث الذي انتزعه من دراسته عن «الأدب الإسلامي العربي» الذي سلفت الإشارة إليه ، وهذا يعني أنه وصل عنده إلى درجة المسلمات ، حتى أغناه عن الإحالة إلى مصدر أو مرجع ، وهذه آفة الهوى ، أو الثقة الزائدة في الفهم والاستنتاج .

لقد سبق للرجل أن تعجب واندهش حينما وجد مصطلح «الاختراع» عند ابن قيم الجوزية «ومما يلفت النظر أن ابن قيم الجوزية المتوفي سنة ١٣٥٠، جعل «الاختراع» في المكانة الحادية والثلاثين ، بين محسناته المعنوية ، الأربعة والثمانين ، وهي مكانة كما ترى ليست عظيمة الشأن»[2] ، ولست أدري ما الذي لفت نظره ، وأثار انتباهه ودهشته ، أهو مصطلح «الاختراع» ، أم وضعه في المنزلة الحادية والثلاثين ؟.

واضح أن الرجل لم يطلع إلا على فهرس الموضوعات ، وأنه لم يحسن الاطلاع على تراث العرب ، فليس كتاب «الفوائد» لابن قيم الجوزية بالذي يكفي من يرجع إليه في قضايا النقد والبلاغة ، ولا يحتل مؤلفه مكانة بارزة في هذا الفن ، ولو أحسن الرجل القراءة في مصادر التراث وتجرد من الهوى لما ذهب إلى ما ذهب إليه ، ولما أعرض عن شهادات من سبقوه إلى ما يتميز به هذا الأدب من ابتكار وتوليد وخيال[3] .

فإن كانت القضية قضية مصطلح فإن ابن قيم الجوزية ـ وهو في البلاغة

(١) عن دراستنا : الرماني وجهوده في البلاغة العربية ـ مرجع سابق ـ ص١٩١ ، ١٩٢ مخطوط .

(٢) الشرق الأدنى ـ مرجع سابق ـ ص٩٧ ، وانظر : دراسات في الأدب العربي ـ مرجع سابق ـ ص١١ .

(٣) انظر : شهادة المستشرق جب في فصل «الأدب» من كتاب «تراث الإسلام» ـ مرجع سابق ـ ص٢٦٤ .

تابع وليس بمبتدع - لم يتفرد بهذا المصطلح ، فقد ذكره ابن وهب الكاتب، في كتابه «البرهان في وجوه البيان» ، وذكره ابن رشيق في «العمدة» في الباب الخامس والثلاثين وهو باب «المخترع والبديع» ، والمخترع عنده من الشعر ما لم يسبق إليه قائله ، ولا عمل أحد من الشعراء قبله نظيره ، أو ما يقرب منه»[١]، ويقول : «وما زالت الشعراء تخترع إلى عصرنا هذا وتولد ، غير أن ذلك قليل في الوقت»[٢] ، بل إن ابن رشيق يستخدم لفظ الخلق أثناء تفريقه بين الاختراع والإبداع ، فالاختراع هو «خلق المعاني التي لم يسبق إليها ، والإتيان بما لم يكن منها قط»[٣] ، وما أكثر من تحدث عن هذا الباب من المتأخرين بهذا المصطلح أو بمصطلح قريب منه .

وإن كانت القضية قضية تجديد في الشكل ، والفنون الأدبية ، كما هو واضح في البحوث المتعددة ، التي تعرض فيها لهذه القضية ، فليس في مصطلح ابن قيم الجوزية ما يتصل بهذا المعنى ، فهو يقول : «قال علماء البيان : الاختراع أن يذكر المؤلف معنى لم يسبق إليه»[٤] .

ولو كان الرجل ممن يقرأ النصوص لا العناوين لما ذكر هذا المصطلح في الموضع الذي ذكره فيه ، ولما وقف به عند ابن قيم الجوزية إن أراد أن يدرسه.

أثر الدين في الأدب الفارسي :

لم يكد الرجل ينتهي من أحكامه الصارمة على الأدب العربي ، ومن بيان أثر الإسلام فيه ، على الصورة التي سلفت حتى واجهته صعوبة تحقيق هذه الأحكام على الأدب الفارسي ، «إذا كان هذا هو أثر الدين في الأدب فما بال الفرس قد ابتعدوا كثيرًا عن الوجهة التي رسمها الموروث العربي الإسلامي؟» وأرجو ألا ننسى أن الإسلام ترك في الأدب العربي مجموعة من الآثار السلبية من وجهة نظره.

فالأدب العربي يخلو من التناسق والوحدة الذاتية .

والأدب العربي يقوم على فترات قصيرة من الانتباه .

(١) العمدة لابن رشيق ١/ ٢٦٢ تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد ، ط . خامسة - دار الجيل - بيروت ١٤٠١ - ١٩٨١م .

(٢) السابق : ١/ ٢٦٣ .

(٣) السابق : ١/ ٢٦٥ .

(٤) الفوائد المشوق إلى علوم القرآن ، ص١٥٦ ، مكتبة المتنبي - القاهرة - ب.ت .

والأدب العربي يهتم بالجزئيات أكثر من اهتمامه بالبناء الكلي .

والأدب العربي يحتقر الاختراع والابتكار وينفر من الخيال .

لكن الرجل لم ير هذا الأثر في الأدب الفارسي ، فكيف عجز الإسلام عن أن يترك بصماته على الأدب الفارسي كما تركها على الأدب العربي؟

استمع إليه وهو يشخص الأدب الفارسي : «ففي الأدب الفارسي المحدث انسجام ، وفيه مبنى متكامل متسع ، وهو يسمح بوجود أدب خيالي، أو على الأقل بوجود نماذج خيالية يقدم من خلالها الحقائق الأخلاقية والدينية» ، لقد نجا الأدب الفارسي إذن من كل عيوب الأدب العربي التي هي أثر من آثار الإسلام فيه ، وإذن فإن الإسلام لم يؤثر في الأدب الفارسي من ناحيتين : الثانية : (الشكل الخارجي) ، والثالثة : (الشكل الداخلي) ، وإن لم ينف تأثره بالناحية الأولى ، وهو المحتوى، حيث إن الأدب الفارسي استطاع أن يعبر عن الحقائق الأخلاقية والدينية ، وهذه هي الأصالة في نظر الرجل ، «والملاحم الفارسية طويلة حسنة التصميم ، وهي في معظمها معالجة جديدة لموضوعات مستمدة من الأدب الفارسي القديم ، ولدى الفرس متعة لا يخطئها الناظر ، في سرد تلك الأحداث الواقعة بين الأسطورة والتاريخ ، وهم يبنون الحكاية البطولية بوضوح وتماسك ، وبعض الملاحم بالغة الطول ، حتى ليعسر على الشاعر أن يحافظ فيها على منهج واحد صارم ، ومع ذلك تجده يسيطر على مادته ، دون أن يسمح لنفسه بالانقياد وراء الاستطرادات والتهويمات ، التي قد يجد فيها متعة ذاتية، ولا يحجم الشاعر عن أن يخترع حكايات جديدة ، أو أن يعيد تكوين الحكايات القديمة من جديد ، لتصبح مسألة الأصالة في غاية الدقة . بل إن الملحمة الدينية التي قد يفترض المرء أن الشاعر قد يلتزم فيها الموروث العربي الإسلامي ، لتحفل في الحقيقة بأبرع الأصالة ؛ لأنه يقدم فيها أطرًا خيالية ، يضمنها تطورات سيكلوجية ، كان يعرف فيها صعود النفس للاتحاد مع الله ، بل إن أفضل وسائلهم لنقل التقاليد الصوفية ، والأهداف الأخلاقية، هي الحكايات التي تتصل بالأسطورة ،

(١) دراسات في الأدب العربي ـ مرجع سابق ـ ص٤٥ ، ٤٦ .

ولا تنتسب إلى التاريخ إلا لمامًا»[١] .

وأنت ترى أنه كلما ابتعد الأدب عن الموروث الإسلامي كان أكثر أصالة، وكلما اقترب منه ، خلا من الأصالة ، أرأيت فهمًا للأصالة أطرف من هذا الفهم ؟! إن الرجل هنا لا يتحدث عن الأدب الفارسي ، وإنما يتغزل فيه ، ويدبج فيه آيات المديح والثناء ؛ لأنه خلا من كل العيوب التي أورثها الإسلام الأدب العربي ، ومن ثم أصبح أدبًا أصيلاً ، أو متصفًا بأبرع الأصالة .

الناحية الرابعة : موقف الناس من الأدب :

وهو يرى في هذا المقام أن الشاعر لم يكن يحكم عليه بقيمته الجمالية فحسب، بل كان يحاسب فيه على الضبط ، وصحة الأقوال ، وهذا راجع إلى أن عمل الشاعر في الحضارة الإسلامية لم يكن يستند إلى الموهبة وحدها ، وإنما يستند أيضًا إلى انغماس الشاعر في الموروث الشعري ، وأن يتعرف إلى ما فيه من أهداف ومنازع ، وأن يحكم أساليب فنه حسبما انتقلت من جيل إلى جيل ، وهذا الكلام كان قد ردده من قبل في بحثه : «الأدب الإسلامي العربي» ، ثم في «الأسس الجمالية في الأدب العربي» ، «وقد يكون الأديب مبدعًا ، وقد يكون كذلك من ذوي العمق النفسي ، الذي يطبع العمل الفني بطابع منه ، ولكن ذلك لا ينهض به إلى درجة الشاعر الذي كان يفترض فيه أن يكون عظيم التمكن من شكليات الصياغة ، كثير الدراية بالعلوم المعاصرة ، مما يجعله إلى العالم أقرب منه إلى الشاعر ، ولم يكن في معرفته بالقواعد التقليدية ، وبالعرف الشعري ، وبطرائق الصناعة ، ما يكتفي به النقاد ، إذا لم يكن قد استظهر ما في بطون الكتب ، وذلك لأن الحكم على عمله لم يكن بمقدار ما فيه من إيحاء ، بل بمقدار ما تيسر له جمعه من حقائق ومعلومات ، وما يبلغ من محافظة على قواعد الصياغة الشكلية»[١] .

وهذا الكلام متصل بقضية الابتكار والاختراع والإبداع ، التي سلفت الإشارة إليها ، وهو يرى هنا أن هذا متصل أيضًا بالنظرة الإسلامية التي ترفع من شأن العالم ـ لا الشاعر ـ «فهذه النظرة إلى صناعة الشعر متساوقة

(١) الشرق الأدنى ـ مرجع سابق ـ ص٦٧ .

والنظرة الإسلامية إلى العلم ، منسجمة مع تلك المكانة الكبرى التي تمنحها المدنية الإسلامية للعلم في ذاته ، وهذا الشغف بالمعرفة يتصل بدوره بالمطامح الأساسية في الإسلام»[1] .

وليست القضية هنا في أن يكون الشاعر مثقفًا أو لا يكون ، فما من شك أن إبداع الشاعر المثقف أكبر قيمة وأعمق أثرًا من إبداع الشاعر غير المثقف ، وأن الفطرة والموهبة والطبيعة الشاعرة وحدها لا تكفي في أن يكون الشاعر شاعرًا بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة ، وربما استطاع الموهوب ـ غير المثقف ـ أن يخلب لب الناس بطريقة أدائه وطرافة صوره ، وبعد خياله ، ولكن ذلك سرعان ما ينكشف خواؤه فينصرف عنه النقاد والناس .

لكن من الذي قال إن الناس تطلب في الشعر الحقائق والمعلومات ؟، وأن الشاعر يكون شاعرًا بمقدار ما يسرد من الحقائق والمعلومات ؟ إن الشعر لو كان كذلك لتحول إلى منظومات تعليمية ، كالمتون الشعرية الكثيرة في التراث الإسلامي .

ليس الشاعر من يقدم لك الحقيقة العلمية ، ولكن من يقدم لك الحقيقة النفسية والشعورية ، هو الذي يكشف عن حقائق الطبيعة البشرية ، وهذا الصنف من الشعراء هم الذين بقي شعرهم خالدًا على مر الزمان ، كزهير والمتنبي وأبي العلاء وكثيرين غيرهم ، أما الحقائق العلمية ، أو حقائق الدين ، فلها مصادرها عند العلماء والفقهاء ، والخلط بين الأمرين يدل على سوء الفهم ـ وهو عندنا أكبر من ذلك ـ أو سوء القصد .

نعم إن تراثنا النقدي يضم بعض المآخذ على الشعراء فيما يسوقونه من معلومات[2] ، ولكن هذه المآخذ لم تكن تسقط الشاعر ولا شعره ، ولا تهز من شاعريته ؛ لأنها أمور تقع خارج صنعة الشعر ، ولا يصح أن يبنى عليها حكم عام ، كالذي فعله جرونباوم .

ونحن هنا لا نريد أن نتوقف كثيرًا عند هذه النقطة ؛ لأنها تكاد تكون واضحة قريبة .

* * *

ولكننا نتفق مع جرونباوم حينما انتهى بعد هذه الرحلة النظرية إلى قوله: «إن وحدة الآداب التي يمكن أن نسميها

(١) دراسات في الأدب العربي ـ مرجع سابق ـ ص٤٨ .

(٢) راجع في هذا خاصة : الموشح للمرزباني ـ له طبعات مختلفة .

إسلامية لأن أربابها اندمجوا معًا في دين واحد ظلت متماسكة الأطراف ، لأن أصحابها توحدوا في تجربتهم الوجودية، وتوحدوا في منازعهم الفكرية الأساسية، وتوحدوا بالانضواء تحت سلطان مبادئ تنص على الشكل وطريقة التعبير ، وإن ننس فلا ننسى اشتراكهم في نظام سياسي واجتماعي عاشوا في ظله ، وحيث لم تتدخل هذه العناصر بطريق مباشر أو غير مباشر انطلقت من عقالها تطورات محلية أو أساليب محلية مبنية على موروثات غير إسلامية»[1] .

نعم نتفق معه في هذا القول في إطاره العام ، ونتمنى أن يكون هذا منهجًا في دراسة الأدب الإسلامي والتأريخ له ، على الرغم من خلافنا العميق مع جرونباوم في تحليلاته واستنتاجاته التي بناها على مصادر غائبة أو ناقصة ، والتي انقاد فيها للمسلمات الاستشراقية عن الأدب العربي الإسلامي أكثر ما انقاد فيها إلى الحقائق العلمية ، والتي حَكَمَهُ فيها الهوى أكثر مما حكمه سلامة المنهج .

* * *

الجانب التطبيقي :

أما الجانب التطبيقي فقد اختار له المقامة الحادية عشرة من مقامات الحريري ، وقد ذكرها ملخصة ، ثم راح يطبق عليها نظراته السابقة من نواحيها الأربع ، ورأى في هذه المقامة صورة من صور الأدب الإسلامي في المحتوى ، والشكل الخارجي ، والشكل الداخلي ، وموقف الناس منها .

ونحن لن نقف طويلاً عند هذا الجانب التطبيقي ، ولكنا نذكر أن جرونباوم كان يرى أن الشعر - وليس النثر المنمق - هو الأقرب إلى أن يسمى إسلاميًا كما سلف القول ، فلم ترك الشعر إلى النثر المنمق هنا ؟

ثم إن المقامة شكل أدبي جديد ، وبغض النظر عن قيمتها الأدبية ، فإننا كنا نود أن يقف عند هذا الشكل الجديد في إطار موقف الإسلام والنقاد والناس من الاختراع والابتكار ، إن الاختراع لا يتوقف عند الحادثة والحوار والجدل كما لاحظ ، وقال عنه: إنه اختراع محدود صغير[2]، ولكن الاختراع

---

(١) دراسات في الأدب العربي - مرجع سابق - ص٤٩ ، ٥٠ .

(٢) المرجع السابق : ص٥٦ .

هنا هو اختراع الشكل الأدبي نفسه .

وإذا كانت المقامة عنده شكلاً من أشكال الأدب الهليني[1] ، وأن العرب هضموه وتمثلوه - وهو قول لا أعرف أحدًا من الدارسين قال به على كثرة من كتبوا عن المقامات - فلم اختار نموذجه منه ، وترك الأشكال الأدبية الإسلامية التي لا تشوبها شائبة النقل والتمثيل والهضم ؟ .

إن الرجل يختار صورة من صور الأدب المتكلف الذي يخلو من الروعة والحيوية ، ويترك الآثار الأدبية الحية النضرة ، ليطبق عليها نظراته المغرضة في بيان أثر الإسلام في الأدب ، فماذا ننتظر منه في هذا الاختيار وهذا التطبيق؟!

كنت أرجو أن أناقش الجانب التطبيقي في دراسته ، ولكن هذا البحث امتد إلى مدى لم أكن أتوقعه ، وحسبي أنني ألقيت الضوء على رؤيته النظرية ، التي تكشف عن طريقة المستشرقين في دراسة قضايانا وطرحها ، وسرعان ما تصبح مصدرًا معتمدًا يتلقاه باحثونا ودارسونا ، كما يتلقون المسلمات والبديهيات .

***

(١) المرجع السابق : ٥٣ .

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

رئيس التحرير

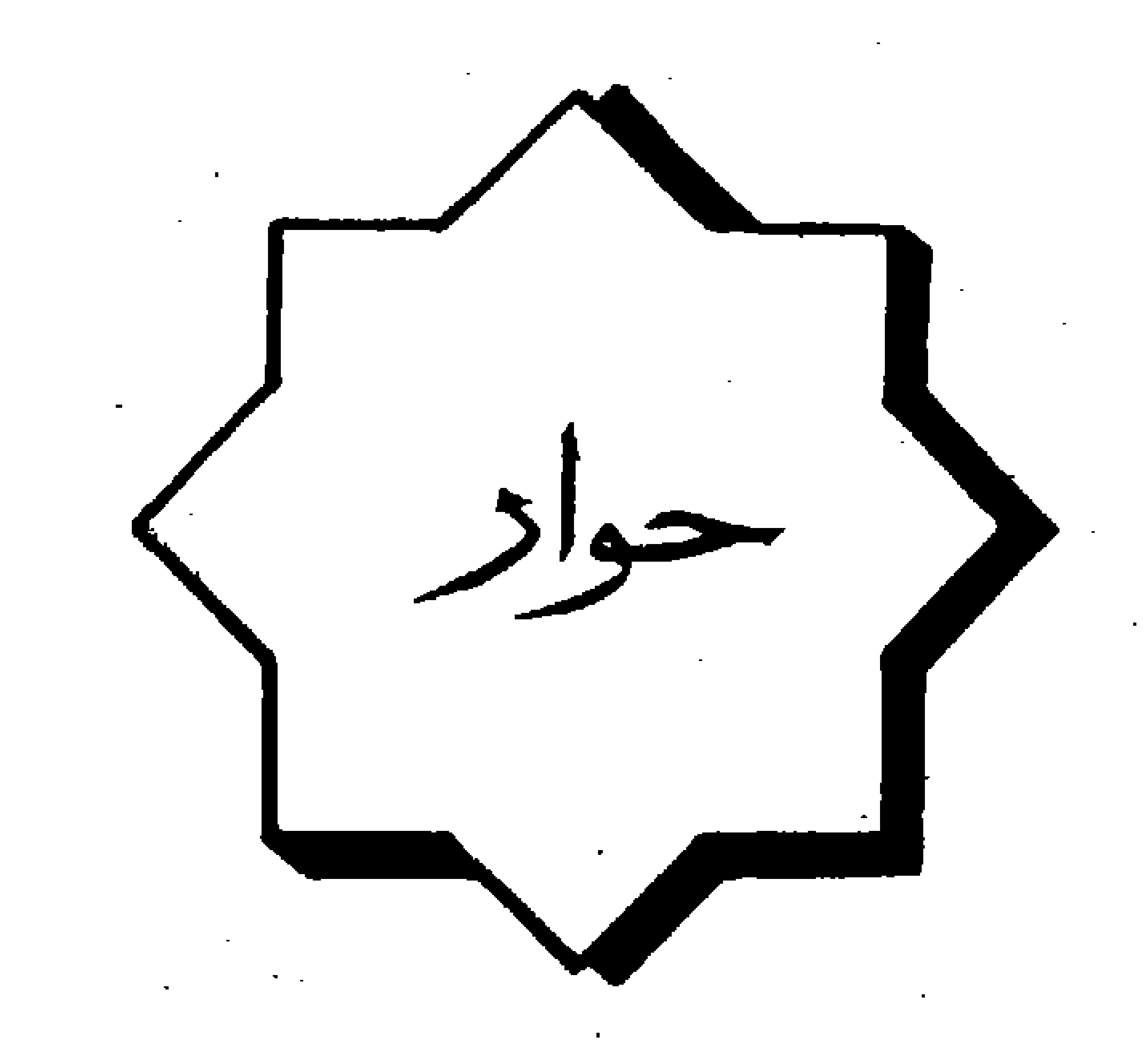
عبد الجبار الرفاعي

لبنان - بيروت

الغبيري ص.ب ٨٥ / ٢٥

هاتف: ٨١٣٤٣٨ ـ ٣ ـ ٠٠٩٦١

العدد الرابع ١٤١٩ ـ ١٩٩٨



العمل الأهلي: رؤيـــة إسلاميــــة

د. هشام جعفر*

المجتمع المدني بمفاهيمه المتعددة فكرة مطروحة على العقـل الإسلامي المعاصر ، لها أنصار ولهـا معـارضون ، وهذه الورقـة تفتح البـاب أمـام حوار جـاد وعميق حول المجتمع المدني في عالمنا العربي والإسلامي – المفاهيم والمؤسســات ، والمجلة ترحب وهي تبدأ احتفالاتها بالعيد الفضي لإنشائها بكل الأبحاث الجادة في هذا الموضوع الهام .

تقديم :

يهدف هذا المقـال ـ بشكل أساسي ـ إلى إعادة تعريف مفهوم «المجتمع المدني» ليس بغرض تبـني تضميناتـه الفلسـفية ، وإنما بهـدف بيان الأسـس الفلسـفية التي يمكـن إن نؤسـس عليهـا مفهومنـا للعمل الأهلي ، مع توضيح الخبرة الحضارية التي يمكـن ان تسـهم بها أمتنـا علي المسـتوى العـالمي في إثراء النقـاش والجـدل الدائر حول هذا الموضوع .

إن إعادة البناء هذه ، عملية منهاجية بالغـة التعقيد ؛ لأنهـا تتضمن عمليـات عديـدة تتكـامل فيمـا بينهـا ، وبالمناسـبة فهذه العمليـات ليسـت مقصـورة على موضـوع العمـل الأهلـي ، وإنمـا تمتـد لتشـمل غيرها مـن القضايا والموضوعات الـتي تتعلق بمناطق الاحتكـاك الحضـاري والثقـافي بـين أمتنـا والغـرب ، وهـذه العمليات المنهاجية المركبـة من شأنها أن تـؤدي بنـا إلى أن نمسـك المـيزان ثم نستورد ما هو موزون لنقوم نحن بوزنه، وعلي هـذا فإننـا لسـنا ضد الوافـد أيـا كـان، ولكن ضد أن نسـتورد الميزان من الآخر لـنزن بـه ، ونحـن بهذا الشـكل نطرح رؤيـة انفتاحيـة حقيقية يعـبر عنها كلمـة أو مصطلح «اجتهـاد» في الرؤيـة

(*) رئيس قسم البحوث بالمركز الدولي للدراسات ـ القاهرة .

الإسلامية ، الذي يعني النسق المفتوح وليس النسق المغلق المصمت، ولكنه يظل في النهاية اجتهادًا نابعًا من الذات الحضارية لأمتنا.

هذه العمليات هي :

١- جانب تصور عقدي يحرر الموقف الفلسفي للإسلام ، ويبين التصورات التي يستند إليها العمل الأهلي ، وبالمقابل فإن هذا الموقف العقدي يتطلب إدراك الأسس الفلسفية التي تستند إليها الحضارة الغربية ، أي إدراك ملامح الرؤية الكونية الغربية وتأثيرها في مناهج ومقتربات ومفاهيم ومظاهر الحضارة الغربية .

٢ - جانب فقهي تشريعي يؤصل المبادئ والأصول العامة ، كما يرسم الضوابط والحدود للموضوع المطروح.

٣ - جانب واقعي يتعلق بالصيغ والأشكال المؤسسية والتنظيمية التي تم من خلالها التعبير عن العمل الأهلي في الخبرة الحضارية لأمتنا ، فهذه الأشكال والصيغ المؤسسية تكشف عما استقر في الضمير الجمعي للأمة ، وانتقل من ناس إلى ناس بالتقبل الشعبي العام .

وعلى هذا فإن هذا المقال ينقسم إلى النقاط الخمس التالية :

أولاً : بواعث رواج مفهوم المجتمع المدني في الخطاب السياسي العربي المعاصر .

ثانيًا : الأسس الفلسفية لمفهوم المجتمع المدني في خبرته الغربية .

ثالثًا :مقومات مفهوم المجتمع المدني.

رابعاً : الأسس الإسلامية للعمل الأهلي .

خامسًا : العلاقة بين العمل الأهلي أو الأمة والدولة في الخبرة الحضارية لأمتنا .

أولاً : بواعث رواج مفهوم المجتمع المدني في الخطاب السياسي العربي المعاصر :

يبدو مفهوم «المجتمع المدني» اليوم أشبه بالموضة ، فما من بحث فلسفي أو تاريخي أو سياسي ، وما من مقال أو تعليق أو تصريح إلا ويعرض لمفهوم المجتمع المدني برؤى وتصورات متعددة ، وتوظيفات مختلفة ، ومن المؤكد أن المفهوم قد اكتسب ذيوعًا وانتشارًا في السياق الثقافي والسياسي العربي ، حيث انتقل المفهوم - مفهوم المجتمع المدني — إلى مصطلح ، وتحول المصطلح إلى شعار ، ثم تحول الشعار إلى «قيمة مرجعية» في حد ذاته مثل مفاهيم

الديمقرطية وحقوق الإنسان التي ارتبطت أساسًا بتطور الشكل الحضاري الغربي ، فهذه المفاهيم جميعًا وغيرها تحولت في واقعنا العربي إلى منظومة متكاملة يستخدمها البعض بدلالات ومعاني ومضامين معينة ، تمثل في أحيان كثيرة رؤيته هو لهذه الدلالات وتلك المعاني والمضامين ، وجعلها هؤلاء معيارًا لتحديد الموقف من القوى السياسية والاجتماعية الموجودة على الساحة العامة : قبولاً ورفضًا ، وتحول هؤلاء من مجرد مفكرين وباحثين أو حتى سياسيين إلى حراس علي بوابة المجتمع المدني يدخلون فيه من شاءوا ويحرمون منه من شاءوا ، هذا الذيوع والانتشار الذي تحول إلى هوس عبر عنه بعض المتفيكهين قائلين : إن المرء يخشى أن يطالعه مفهوم المجتمع المدني اليوم ليس حين يفتح كتابًا أو مجلة، بل حين يفتح الباب أو يطّلع من النافذة .

ويمكن رصد عوامل متعددة وبواعث شتى وراء الاهتمام المتزايد بالموضوع أهمها :

١ ـ المثقف العربي والموضة الفكرية:

يلاحظ بصفة عامة أن كثيرًا من المثقفين العرب ـ على خلاف طائفة العلماء والفقهاء في تاريخنا القديم وإلى حد ما في تاريخنا الحديث ـ قد عانوا ـ بشكل كبير ـ من مشكلة انصراف الأمة بطوائفها وفئاتها عنهم نتيجة أسباب متعددة ، ليس مجال سردها الآن، ولكن ما يعنينا في الأمر ان الطائفة المتغربة من المثقفين ارتبطت أجندة تفكيرها وأولويات اهتمامها بما هو قائم في الغرب من موضوعات وقضايا ، والغرب هنا المقصود به التشكيل الحضاري الغربي بشقيه الرأسمالي والاشتراكي قبل سقوط الاتحاد السوفيتي، وبقواه المهيمنة في النظام الدولي المنعوت بالجديد .

جزء من مثقفينا العرب ولى وجهه شطر الغرب فاتخذه قبلة يردد في رجع للصدى ما يتردد في الغرب من قضايا ومفاهيم وإشكاليات ، فإذا قال الغرب: «ديمقراطية» قال هؤلاء المثقفون «ديمقرطية»، «ديمقراطية»، «ديمقراطية» وإذا قال الغرب : «مجتمع مدني» قالوا: «مجتمع مدني»، «مجتمع مدني»، «مجتمع مدني»،وإذا قال الغرب «عولمة» قالوا : «عولمة» ، «عولمة» ، «عولمة» وإذا قالوا ، قالت طائفة أو جمع معهم مثل ماقالوا ، وقلنا نحن ما قالوا .

ولقد انتقل اهتمام المثقفين العرب من قضية لأخري علي مدار العقود الثلاثة الماضية : ففي سبعينيات القرن العشرين شهد العالم العربي اهتمامًا متصاعدًا بين طائفة من المثقفين بفكرة الديمقراطية , وبات هؤلاء المثقفون ينظرون إلى الديمقراطية وعملية التحول الديمقراطية على أنها الوصفة السحرية التي ستزول بها كل أسقام المجتمع العربي وأمراضه ، واستثار الجدل حول الموضوع خيال الكتاب العرب للإسهام في مناقشات مترامية الأطراف على صفحات الجرائد والدوريات والمجلات المتخصصة التي صدرت في أماكن شتى ، كما عقد في الثمانينيات مؤتمرات وندوات وصدرت كتب ومجلدات تناقش مكانة الديمقراطية في المجتمعات العربية المعاصرة ، وتحول النقاش والجدل إلى حركة في الواقع السياسي العربي ، فشهدنا تأسيس المنظمة العربية لحقوق الإنسان سنة ١٩٨٣ ، التي أعقبها تأسيس منظمات ومؤسسات قطرية تعنى بحقوق الإنسان في بلدانها ، ثم تلا ذلك في التسعينيات زيادة كبيرة في إنشاء هذه المنظمات ، وتوسع في نطاق ومجال عملها بحيث أصبح عندنا عدد من المنظمات المتخصصة في موضوعات وقضايا بعينها من قضايا حقوق الإنسان (ومنظمات للمرأة وأخرى للسجناء وثالثة فكرية فقط...).

ويلاحظ بحق د. وليد قزيها ـ أستاذ العلوم السياسية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ـ أن كثيرًا من المثقفين الذين اهتموا بموضوع الديمقراطية وحقوق الإنسان كانت خلفيتهم علمانية ، أو ذات صلة بالحركات الوطنية العربية والشيوعية ، ويعزو ذلك إلى انهيار الناصرية وفشل حزب البعث في التصدي لمهام الصحوة الوطنية والاجتماعية وتحرير فلسطين ، كل ذلك نزع المصداقية عن حقبة كاملة من الصراع العربي السياسي ؛ لذا أضحى كثير من المثقفين العرب ـ بعد إصابتهم بخيبة الأمل والإحباط إزاء تجربتهم السياسية وامتلائهم بالغضب تجاه أداء الأنظمة العربية ـ ينظرون إلي الديمقراطية وعملية التحول الديمقراطي أنها الحل لمشاكل ومعضلات الواقع العربي .

ومع اتساع المناقشة حول الديمقراطية وحقوق الإنسان في الثمانينيات ازداد تداول مصطلح «المجتمع المدني» أكثر فأكثر في الخطاب العربي بالنسبة للشيوعيين والماركسيين والتحرريين من المثقفين العرب ، وكان الشيوعيون

والماركسيون هم أكثر المثقفين اهتمامًا به ، وبخاصة في التسعينيات ، وهذه المرة، ليس نتيجة فشل مشروع دولة ما بعد الاستقلال ، ولكن نتيجة سقوط المشروع الشيوعي بسقوط الاتحاد السوفيتي ، وأراد هؤلاء أن يجددوا مشروعهم السياسي ويضخوا فيه دماء جديدة ، فكانت قضايا الديمقرطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني هي المرشحة لضخ هذه الدماء خاصة أن جزءًا كبيرًا منهم قد أدركوا التحولات العالمية بعمق ، ورأوا أن هذه القضايا هي أيديولوجية النظام الدولي الجديد فتجاوبوا معها سريعًا .

٢ ـ موت الدولة القومية :

يلاحظ أن الدولة العربية قد بلغ دورها التوسعي ـ باعتبارها أداة تحقيق وإنجاز التنمية ، منتهاه في السبعينيات من هذا القرن ، بعد أن قد بلغ ذروته في الخمسينيات والستينيات، فمنذ السبعينيات أدت مسيرة الأحداث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية داخليًا وخارجيًا ، إلى إجبار الدولة العربية على التراجع عن العديد من وظائفها الاجتماعية والاقتصادية بل حتى السياسية والثقافية التي ادعتها في الخمسينيات والستينيات .

ويبدو أن هذا التراجع قد عبّد الطريق لطرح فكرة المجتمع المدني في العالم العربي ، حيث نشطت بعض الفاعليات من نقابات وأحزاب لمحاولة ملء الهامش السياسي الذي أتاحته الدولة ذاتها ، إلى أن الأهم أن تخلي الدولة عن دورها الاجتماعي والاقتصادي الذي تحملت عبئه في الخمسينيات والستينيات حين تحولت إلي مطعم وكاس وموظف لجميع رعاياها ، هذا التخلي أو التراجع عن أداء هذا الدور حفز قوي المجتمع لمحاولة تغطية احتياجاته الأساسية التي لم تعد الدولة توفرها له ، وهنا برزت فعاليات الجمعيات الخيرية إسلامية وغير إسلامية، وخاصة في الدول غير النفطية ، حيث ظلت الدول النفطية لمنتصف الثمانينيات ملتزمة بتوفير هذه الاحتياجات الأساسية لمواطنيها في ظل ارتفاع أسعار النفط منذ منتصف السبعينيات .

٣ ـ البواعث الدولية :

لا شك ، أن التطوارات الدولية التي أحاطت بالمنطقة قد دفعت لانتشار مفهوم المجتمع المدني في واقعنا العربي ، في هذا السياق يمكن رصد عدد من

التطورات كانت بمثابة قوة دفع للمفهوم: أولها سقوط الاتحاد السوفيتي الذي تم بـ وعلى يد قوى المجتمع المدني وقتها ، وقد أدى هذا السقوط إلى توهم كثير من المثقفين العرب على اختلاف اتجاهاتهم بقرب تكرار التجربة في واقعنا العربي ، وتواكب مع سقوط الاتحاد السوفيتي وحرب الخليج الثانية تدشين مفهوم «النظام الدولي الجديد» وهذا النظام يتطلب أيديولوجية يروج بها لممارساته ، فكانت منظومة حقوق الإنسان والديمقراطية والمجتمع المدني باعتبار الأخير أداة إنجاز التحول الديمقراطي .

أما ثاني التطورات الدولية المهمة فكان مؤتمرات الأمم المتحدة الكبرى التي عقدت حول القضايا المصيرية في العالم : كان أول هذه المؤتمرات هو مؤتمر ريودجانيرو المدعو بقمة الأرض سنة ١٩٩٠ ، وثانيها مؤتمر فينا المدعو قمة حقوق الإنسان سنة ١٩٩٣ ، وثالثها مؤتمر السكان بالقاهرة ١٩٩٤ ، ورابعها مؤتمر التنمية الاجتماعية بكوبنهاجن ١٩٩٥ ، وخامسها مؤتمر المرأة في بكين ١٩٩٥ ، وآخرها مؤتمر المستوطنات باستانبول بتركيا ١٩٩٦ .

هذه المؤتمرات جميعا تأتي نتيجة الإحساس بالحاجة لرؤية جديدة للعالم يشارك فيها الجميع ، وكان من ضمن الجميع الذي دعي للمشاركة هي مؤسسات ومنظمات المجتمع المدني ، حيث كان في كل قمة من القمم الست مؤتمران في وقت واحد ، الأول للوفود الرسمية والثاني للوفود غير الرسمية ، وكان الثاني يعقد قبل الأول بأيام قليلة، حتى يخلص المؤتمرون إلى رؤيتهم بشأن الوثيقة التي ستصدر عن المؤتمر الرسمي ، وكانوا يسعون إلى لعب دور في صياغة الوثيقة الرسمية .

وهكذا ، فإن مؤتمر الأمم المتحدة قد دشنت بحق منظمات ومؤسسات المجتمع المدني باعتبارها شريكًا في صياغة مستقبل البشرية ، وتواكب مع ذلك أيضًا ، وهذا هو التطور الدولي الثالث ، أن العالم بات يشهد عددًا من الفواعل الدولية التي تصيغ العلاقات الدولية بخلاف الدول ، في هذا الصدد يمكن أن نشير إلى الشركات متعدية الجنسية ، ومنظمات الإغاثة العالمية مثل أطباء بلا حدود ، وأجهزة الإعلام ، ومنظمات حقوق الإنسان مثل منظمة العفو الدولية، وقد ترتب على ذلك زيادة الحديث عن «المجتمع المدني العالمي» ، و« التحالف العالمي لمشاركة المواطنين»،

و«دعم المجتمع المدني في العالم» . وهذا التطور انتقل من التبشير بالفكرة والدعوة إليها إلى إنشاء مؤسسات وتدشين مشاريع بحثية ، وتوفير تمويل ضخم أخذت به الفكرة قوة دفع جديدة.

٤ـ بواعث أكاديمية :

جزء من البواعث الأكاديمية يرتبط بتطور دراسات الشرق الأوسط في الجامعات الأمريكية أساسًا ، والجزء الآخر يرتبط برؤية الأكاديميين العرب وأولوياتهم البحثية : ويلاحظ ـ في هذا الصدد ـ أن دراسات المجتمع المدني التى اهتم بها الأكاديميون الغربيون هي امتداد لتقاليد جديدة في دراسات الشرق الأوسط التى ظهرت في فترة سابقة كمعارضة للدرسات الاستشراقية التى انصب اهتمامها أساسًا على الأبعاد الثقافية للمجتمع العربي ، وأصبح الاتجاه ينحو أكثر في دراسات الشرق الأوسط نحو العناية بخصوصية الواقع العربي ، فكان التأكيد على الدور الممكن للمبادرة الأهلية في العملية السياسية .

أما الأكاديميون العرب فرأوا في قضية المجتمع المدني فرصة لدراسة قضايا وموضوعات جديدة بعد أن انصب جل تركيزهم في حقل العلوم السياسية سابقًا على الدراسات التى تدور حول الدولة أساسًا ونظامها السياسي ، ودعم هذا التوجه حجم التمويل الكبير نسبيا والمتاح في هذه الدراسات .

ثانيًا : الأسس الفلسفية لمفهوم المجتمع المدني في خبرته الغربية :

لا يمكن بحال عزل مفهوم «المجتمع المدني» عن السياق التاريخي الذي نشأ فيه ، ونقصد بالسياق التاريخي ، هنا ، نشأة المفهوم داخل التشكيل الحضاري الغربي باعتبار المفهوم بلفظه والدلالات التى يحملها ، والمضمون الذي يحدده ـ قد نشأ وتطور داخل هذا التشكيل بواقعه وصراعاته الاجتماعية والفكرية .

إن هذا التاريخ من شأنه أن يدلنا أولا على الظروف التاريخية التى أحاطت بتشكيله وتشكله حتى استقر الحال على ما هو عليه الآن من طرحه «كقيمة مرجعية حاكمة» ـ أو ينبغي أن تحكم ـ حركة التطورات العالمية في علاقة المجتمع بالدولة وفي تحقيق النظام الديمقراطي .

كما أن إدراك هذا التاريخ من شأنه أن يوضح لنا ثانيًا التضمينات الفلسفية التى تقف وراء المفهوم فتلتبس به ولا تنفك عنه ، وهذا الإدراك من شأنه أن

يساعدنا - نحن العرب والمسلمين - على تحديد أو بناء موقف أكثر تركيبًا وعمقًا في النظر إلى مفهوم «المجتمع المدني» والتفاعل معه . وأخيرًا فإن إدراك الظروف التاريخية التى أحاطت بنشأة المفهوم تساعدنا على بلورة وتحديد الملابسات التى يجب أن نعيها عند نقل هذا المفهوم - الذي نشأ داخل تشكيلة حضارية ما - إلى التشكيلة الحضارية للأمة بقيمها وفلسفتها ونظرتها للكون والحياة والإنسان .

مفهوم «المجتمع المدني» - في جذوره التاريخية» - نشأ في إطار الصراع بين القديم والجديد في أوربا القرن السابع عشر والثامن عشر ، أو بعبارة أخرى: فقد نشأ المصطلح في إطار التخلص من «أزمنة العصور الوسطى» ، وفي إعلان القطيعة مع النظام القديم جملة وتفصيلاً، وقبول نظام جديد يقوم على أسس مختلفة ومخالفة ، وقد التبس هذا الصراع بمعارك فكرية وأيديولوجية ، كما ارتبط بقوى احتماعية صاعدة وأخرى مندثرة، وقد تركت هذه المعارك آثارها على الأسس الفلسفية التى يتأسس عليها المفهوم - مفهوم المجتمع المدني - وينطلق منها ، أهمها :

١- الصراع :

والصراع هنا ليس مقصورا على الصراع بين المجتمع والدولة ، كما يحلو لبعض أنصار المجتمع المدني أن يصوره ، ولكنه صراع - أيضًا - بين الأفراد والتكوينات داخل «المجتمع» بغية تحقيق صالحهم الخاص ، فالمجتمع المدني يعرف بأنه «بمجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التى تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة؛ لتحقيق مصالح أفرادها » .

وإذا كانت نشأة مفهوم المجتمع المدني قد تمت في إطار الصراع بين الأفراد لتحقيق مصالحهم الخاصة ، فإنه أيضًا نشأ نتيجة الصراع بين الدولة والمجتمع المدني في أوربا ، وفي ظل تطورات العلاقة التي قامت بينهما حين تكونت لدى الدولة إرادة السيطرة والاحتواء ، وتكون في المجتمع نزوع نحو مزيد من الاستقلال والتمايز عن الدولة، ودعوة إلى التقليل من ثقل حضورها .

إن نشأة « الدولة القومية » في أوربا ذات دلالة مهمة في فهم الملابسات التى أحاطت ببروز مفهوم المجتمع المدني ، فقد كانت الدولة سبيلاً أساسيًا ، وأداة ناجعة في التخلص من العصور الوسطى والانتقال إلى العصور الحديثة . كانت

«الدولة القومية» أداة توحيد للقوميات المتباينة والمنقسمة بشدة في أوربا ، كما كانت السبيل لتحقيق «السوق الواحد» الذي يعد متطلبًا أساسيًّا من متطلبات الانتقال من مرحلة الإقطاع إلى مرحلة الرأسمالية ؛ لأنه ـ أي السوق الواحد ـ سبيل تبادل السلع والخدمات بحرية كاملة ، وما يرتبط بذلك من إنتاج كبير ووفير يسمح بهذا التبادل .

في هذا السياق ، ولتحقيق هذه الأغراض ، تغولت الدولة القومية في أوربا ، وزادت سطوتها على المجتمع؛ حيث أنيط بها إنجاز كثير من المهام والأدوار لصالح بعض الفئات الاجتماعية الصاعدة، وبخاصة الفئة الرأسمالية ، وقد تأكد هذا التوسع في دور الدولة مع المرحلة الاستعمارية حين تحولت الدولة إلى أداة الاستعمار الغربي ووسيلته الأساسية .

كل هذه التطورات أدت إلى ميل الكفة لصالح الدولة على حساب المجتمع، ثم في تطور آخر كان لابد للمجتمع أن يعود للتوازن بينه وبين الدولة، وهنا ملاحظة جديرة بالتأمل ، وهي أن بعض دعاة المجتمع المدني في بلداننا يحلو لهم أن يروجوا لأسطورة الفصل التام بين الدولة والمجتمع ، أو الصراع الدائم والمستمر بين الاثنين ، وهؤلاء يتناسون أو يتغافلون عن أن هذا الفصل ليس هو واقع الحال بين الطرفين في الغرب ، ولم يكن كذلك في الماضي: فالدولة والمجتمع نشآ متضافرين لتحقيق «مشروع الحداثة» وفي إطار التحول عن القديم ، وهذا لايعني بالطبع عدم وجود قدر من الصراع بينهما، ولكنه صراع على حدود الفعل ومساحته ، وليس على المقصد من وراء الفعل أو الغاية منه.

إن الصراع المتوهم بين المجتمع والدولة في واقعنا العربي والإسلامي من شأنه ـ كما يروج بعض دعاة مفهوم «المجتمع المدني» ـ أن يضعف كلاً منهما لصالح الخارج ، وهذا هو خطورة نقل خبرة حضارية من واقع لواقع آخر دون إدراك خصوصياته وتوظيفاته في الواقع الجديد ، وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن خبرة العلاقة بين المجتمع والدولة في الغرب أدت إلى إيجاد «اعتماد متبادل» بينهما لتحقيق مصالح وغايات الحضارة الغربية وأهدافها العليا .

٢ـ التعاقدية :

التعاقدية من الأسس الفكرية التى

يقوم عليها مجمل البناء الحضاري الغربي، فالتعاقدية تحكم علاقات الأفراد مع بعضهم البعض ، كما ترسم مسار التفاعل بين الفرد والمؤسسات، وهي أسس علاقة الإنسان الغربي بالآخر (غير الغربي) . وفكرة التعاقد تفترض أن الأفراد قادرون تمامًا على الفهم الكامل لجميع القوانين الآنية والوقتية التي نتعرض لها في الحياة ، أو في الوضع الحالي أو التي نتعاقد عليه ، كما أنها تفترض أني لو استطعت أن أسخر الآخر أو ألتهمه ، فهذا من حقي طالما أن العقد يسمح لي بذلك وطالما أملك القدرة عليه .

يعود مفهوم التعاقد بجذوره الفلسفية إلى نظرية «العقد الاجتماعي» التي دشنها فلاسفة أوربا اعتبارًا من نهاية القرن السابع عشر وخلال الثامن عشر ، وهذه النظرية أحد أهم الجذور الفكرية والفلسفية لمفهوم المجتمع المدني ، وهي تقوم على فكرة افتراضية مؤداها أن الأفراد كانوا يعيشون في حرية تامة فيها أطلق عليه «حالة الطبيعة الأولي» ، يعيش كل واحد منهم مستقلاً وغير مرتبط بالآخر ، أي دون ارتباط اجتماعي ، وقد تنازل هؤلاء الأفراد عن جزء من إرادتهم مقابل العيش في مجتمع تتحقق فيه الرابطة الاجتماعية «المجتمع المدني» ، أي أن المجتمع «الجديد» هو وليد عقد معين بين الأفراد ، وهذا يعني أن كل الأنظمة الاجتماعية هي أنظمة إنسانية أي من صنع الإنسان ، ومن ثم فإن المجتمع ليس نتاجًا لإرادة إلهية أو قوى فوق الطبيعة .

وهكذا فإن نظرية العقد الاجتماعي التى جاءت لتهدم الأساس الطبيعي للنظام الإقطاعي وتستبدله بنظام جديد ، تقوم على أساسين متكاملين هما بمثابة أحد أركان الحضارة الغربية ذاتها :

الأول الفردية :

يقوم النظام الاجتماعي على عقد بين الأفراد الأحرار المتساوين بما يترتب على ذلك من حق الأفراد في تغيير النظام الاجتماعي القائم بعقد اجتماعي جديد يبرمونه فيما بينهم . فالعقد الاجتماعي يؤكد - إذن - على الإرادات الحرة للأفراد نشاطًا وبحثًا عن مصالحهم الخاصة ، ويقوم كل فرد باعتباره ذاتا مستقلة منعزلة عن الذوات الأخرى .

الثاني : العلمانية :

وهي تعني - كما قدمت - أن تأسيس النظام الاجتماعي يقوم به الأفراد

متخلين فيه عن أية قوة أخرى غير إرادتهم «الحرة» ، والقوة المقصودة هنا هي قوة الكنيسة في العصور الوسطي ، وما يرتبط بها من نسق قيمي وأخلاقي، فالفكر والممارسة الغربية في عصرها الحديث هي نتاج الفكر الوضعي ، وإفرازا لمنطلقاته التى هي في جوهرها تحلل دائم ومستمر من جميع القيود الأخلاقية والمعايير الثابتة ، والقيم الحاكمة ، والأطر المرجعية الملزمة من خارج البشر . عملية التحلل هذه توجد حالة من النسبية المطلقة بما يعنيه ذلك من عدم وجود معيار أو مقياس يمكن التمييز به بين الخير والشر ، والظلم والعدل ، بحيث تصبح المصلحة في اعتبار القوم هي المعيار الوحيد أو القانون المهيمن الذي يجب أن تعالج في ضوئه الشئون كافة .

٣- المدنية :

لفظة «المدني» في مفهوم المجتمع المدني تتسم بغموض شديد، فأحيانا تطرح في مقابل العسكرى عند الحديث عن العلاقات المدنية العسكرية ، وفي أحيان أخرى تطرح في مقابل الريف أو البداوة ، إلا أن الأهم هو أنها تطرح في مقابل الديني . هذا الغموض الذي يحيط بلفظة المدني يسمح لبعض دعاة المجتمع المدني أيضًا باستخدامه وتوظيفه لتحقيق أغراض يضمرونها، فهم في بعض الأحيان يستخدمون لفظ المدني لاستبعاد جميع الحركات «الدينية» من تعريف المجتمع المدني .

والحقيقة أن لفظة المدنى تعني المجتمع الحديث الذي قامت أسسه إبان عصر النهضة في أوربا ، والذي قام على هدم جميع التكوينات الاجتماعية التقليدية والموروثة عن النظام القديم، لذا فالتعريف الذي يقدم للمدني - عادة - يستبعد التنظيمات الإرثية منه (الأسرة - القبيلة ...) ويقصره على التنظيمات الطوعية الحرة التى ينضم إليها الفرد بملء إرادته وباختياره الحر .

والتعريف بهذا المضمون يستبعد العديد من التكوينات الاجتماعية - التى أطلق عليها «التراحمية» - التى ما زالت فاعلة في واقعنا العربي ، بل تشهد نموًا متزايدًا قد يكون أحد أسبابه الرئيسية أن الأدوات أو المؤسسات الحديثة - بما فيها الدولة ذاتها - لا تقوم بأداء وظائفها المنوطة بها ، وأهمها تحقيق قدر من الولاء لعموم مواطنيها ، كما لا يشعر المواطن بانتماء حقيقي تجاهها، بل يشعر

في أحيان كثيرة أنها غريبة عنه .

ثالثًا : مقومات مفهوم المجتمع المدني:

وإذا كانت مفاهيم الصراع والتعاقدية والمدني هي الأسس الفلسفية التى يقوم ويتأسس عليها مفهوم المجتمع المدني في خبرته الغربية ، فإن المفهوم يستند إلى عدد من المقومات الأساسية أهمها :

١- **فكرة الطوعية** : باعتبارها أحد أسس تكوين بعض التشكيلات المؤسسية والاجتماعية .

٢- **المؤسسية** : أو بالأحرى المؤسسات الوسيطة التى تنشأ لتملأ الفراغ بين الدولة والسلطة السياسية والأسرة ، ولتقوم بوظائف ومهام متعددة .

٣- أما العنصر الثالث فيتعلق **باستقلال هذه المؤسسات عن السلطة السياسة** ، ومحاولة التملص من هيمنة الدولة وطغيانها على المجتمع .

٤- وأخيرًا ، **فإن المفهوم يرتبط بعدد من القيم والمفاهيم الأخرى التى تنفك عنه لزومًا وتلازمًا، أبرزها:** مفهوم المواطنة، ومفهوم حقوق الإنسان، والمشاركة السياسية والشعبية، والإدارة السلمية للتنوع والاختلاف .. إلخ .

إن التمييز بين الأسس الفلسفية التى يستند إليها مفهوم «المجتمع المدني» ، وبين المقومات التى تمثل مؤشرات دالة عليه وموضحة لمضمونه ؛ إن هذا التمييز من شأنه أن يساعدنا في بناء موقف أكثر تعقيدًا وتركيبًا في النظر إلى المفهوم والتعامل معه : فإذا كان الإنسان المسلم - عند تعامله مع هذا المفهوم - يرفض الأسس الفلسفية التى ينطلق منها المفهوم باعتباره يحمل نظرة للكون والحياة والإنسان تتناقض أو تتباين مع هذه الأسس ، إلا أن الموقف من المقومات موقف مختلف؛ لأنه قد يقبل من هذه المقومات ويرفض ، بل إن الخبرة الحضارية لأمتنا تسمح بتقديم نموذج مختلف يمثل إسهامًا حقيقيًّا لها في صياغة الواقع والأفق العالمي المنشود ، وهذا ما سأناقشه في الجزء التالي من المقال .

رابعًا : الأسس الإسلامية للعمل الأهلي:

العمل الأهلي هو جهد تبذله الأمة بجميع فئاتها وطوائفها ومؤسساتها مستهدفة تحقيق مقاصد الشرع الخمسة (حفظ الدين ، وحفظ العقل ، وحفظ النسل ، وحفظ النفس ، وحفظ

العرض)، أو بعبارة أخرى، فإن جوهر العمل الأهلي - في الرؤية الإسلامية - هو تحقيق مقصد «العمران» في الأرض ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود : ٦١)، الذي هو سبيل تحقيق ذاتية الأمة ومثاليتها في أرض الواقع .

العمل الأهلي بهذا المعنى يتأسس على مجموعة من المفاهيم المحورية أهمها:

١- فروض الكفاية والمسئولية الجماعية للأمة :

تجد فروض الكفاية سندها في توجه الخطاب القرآني بتكاليف الله سلبًا وإيجابًا للأمة ﴿يا أيها الناس ...﴾ ﴿يا أيها الذين آمنوا ...﴾ ﴿أقيموا الصلاة ...﴾ ﴿وافعلوا الخير ...﴾. وخطاب الله للأمة شمل التكاليف الفردية كما شمل التكاليف الجماعية ، فالإسلام لا يخاطب الفرد فحسب وإنما يخاطب الجماعة في عمومها أيضًا ، فهناك فروض أوجبها الإسلام على كل فرد بعينه وهناك فروض أوجبها الإسلام على الجماعة بجمعها وبوصفها كلاً متميزًا عن ذات الأفراد المندرجين فيها ، وهذه الفروض هو ما يطلق عليها «فروض الكفاية» التى تعد بمثابة واجبات اجتماعية تسهم في تماسك نسيج الأمة الاجتماعي وتشعرها بالمسئولية التضامنية، وتنتهي بها إلى مرحلة الاكتفاء الذاتي على مختلف الأصعدة ، مما تتحول معه فروض الكفاية التى إذا قام بها البعض سقطت عن الآخرين إلى فروض عين على من توفرت فيه أهلية القيام بها حتى يؤديها على الوجه الأكمل إلى درجة الكفاية الاجتماعية .

ولا يعنى ذلك مباشرة الفروض فقط كما هو شائع؛ إذ العبرة بتحقيق المقصود وإنجاز المصلحة ودفع المضرة وتحقيق الطلب . وعلى هذا فإن معيار القصد والغرض والمصلحة المعتبرة شرعًا تتحكم في الكم ، كم القائمين بفرض الكفاية ، إلى الدرجة التى يتحول معها فرض الكفاية إلى فرض عين . ومن هنا جاءت المسئولية التضامنية والجماعية في القيام بهذه الفروض أو في الجزاء عليها فيما يعرف بالحساب الجماعي للأمم والمجتمعات فكما أن للأفراد أجل، فكذلك للأمم والمجتمعات، أجلاً ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾، وكما أن للفرد كتابه فكذلك للأمم

كتابها : ﴿وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ . وعدم الأخذ على يد الظالم ما يزال موجبًا لنزول العقاب على الجماعة كلها : ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ .

وفروض الكفاية تعبير عن مدى التزام الأمة أولاً بأحكام الإسلام وشرائعه وإن لم تلتزم السلطة بتلك الأحكام وهذه الشرائع ، فمقصود الدين في الرؤية الإسلامية يتحقق بالأمة - كما يرى ابن تيمية - وليس بالسلطة أو الإمام، باعتبار أن السلطة مؤسسة من مؤسسات كثيرة تنشئها الأمة لتحقق بها مقصود الدين وتجسده في واقع معيش .

٢- المسئولية الفردية :

الإنسان وفق الرؤية الإسلامية إنسان مكلف ومسئول عن أعماله : إن خيرًا فخير ، وإن شرًّا فشر ، وهو يقوم بدوره وواجبه انطلاقًا من هذه المسئولية ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ .

وهنا ملاحظة جديرة بالتأمل ترتبط بموضوعنا ، وهي قول الفقهاء في موضوع الوقف أن «شرط الواقف كنص الشارع» حين يعبر الفرد عن إرادته في صورة مجموعة من الشروط التي يحدد بها كيفية إدارة أعيان الوقف ، وتقسيم ريعه ، وصرفه إلى الجهات التي ينص عليها أيضًا .

ويلاحظ أن الفقهاء بهذه المقولة قد أضفوا على هذه الشروط - شرط الواقف - صفة القداسة ، ما لم تحرم حلالاً أو تحل حرامًا ، وجعلوا لها حرمة لا يجوز انتهاكها إلا في حالات استثنائية وذلك بأن دفعوها إلى منزلة النصوص الشرعية من حيث لزومها ووجوب العمل بها ، فالفرد ينشئ الشخصية المعنوية للوقف التي تنشأ مع نشأة الوقف وبإرادة الواقف .

إن المسئولية الجماعية والمسئولية الفردية معًا ، والتوازن الدقيق الذي يقوم بينهما في الرؤية الإسلامية يستدعيان مفهومين على درجة كبيرة من الأهمية يتأسس بهما العمل الأهلي في الرؤية الإسلامية وهما الفرد والأمة .

فالإرادة الفردية تتأكد حين يتحول الفرد إلى «شارع» ، ليس عبر حركة الاجتهاد التي قررها الإسلام لكل مسلم اجتمعت فيه شروط الاجتهاد ، ولكن من خلال ممارساته الأهلية والاجتماعية

أيضًا ، كما ظهر ذلك في مسألة الوقف. إن تأكيد دور الفرد يسمح له بالوقوف أمام تغول كلٍ من السلطة أو الدولة والمؤسسة ، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى استعادة دور الفرد الذي لا يمكن تصوره موجودًا أو فاعلاً في واقعنا القائم إلا في إطار مؤسسة ، على الرغم من أنه هو الذي ينشئ المؤسسات ويعطي لها فاعليتها .

ومن المفاهيم الجوهرية لمسألة العمل الأهلي مفهوم «الأمة» التي هي أيضًا في الرؤية الإسلامية «أمة شارعة» ، أي أن لها دورًا تشريعيًّا ، ويجد هذا الدور التشريعي سنده في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي جعلت للأمة دورًا تشريعيًّا تقوم به بجوار العلماء والمجتهدين : فما «يراه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن» . و «لا تجتمع أمتي على ضلالة» ، وقد تمثل هذا الدور التشريعي للأمة في شكلين :

الأول : الرضاء والقبول الاجتماعي لاجتهادات الفقهاء والمفتين الذي جعلها تتحول من مجرد آراء واجتهادات إلى نوع من الإلزام القانوني .

الثاني : اعتماد الفقهاء والأصوليين للعرف كأحد الأدلة الشرعية ، فالعرف ما اعتاده الناس وساروا عليه في أمور حياتهم ومعاملاتهم من قول أو فعل أو ترك ، ولا يخالف دليلاً شرعيًّا ، ولا يحرم محرمًا ولا يبطل واجبًا ، «فالعادة شريعة محكمة»، كما قال الأصوليون .

إن إعادة الاعتبار لمفهوم الأمة يحمل في طياته «رادعًا اجتماعيًّا» يجعل محاولة الخروج على أحكام الإسلام وشرائعه أمرًا بالغ الصعوبة ، ذلك أن من أهم الآثار التي تنتجها الرؤية الإسلامية أنها تعطي للأمة وحدة فكرية وتشريعية وإدراكًا واحدًا لكل ما له صلة بالإسلام، مما يدعم كيانها ويقوي بنيانها ويربط شعوبها برباط التضامن والتكافل ، ويحميها من مخاطر التجزئة الفكرية والسياسية ، ويجعل أية محاولة للخروج على هذه الشرعية تحمل عقاباً اجتماعيًّا تفرضه الجماعة المسلمة على المنتهكين لحرمة شرعيتها وشريعتها ، خاصة إذا تضافر مع ذلك وتساند معه أمر بالمعروف ونهي عن المنكر ، ذلك الفرض الكفائي الذي يجب على العالم كما يجب على السلطان ، وهو كذلك واجب على مجموع الأمة حسب الوسع، يؤديه المسلم حسب طاقته ، فالمعروف هو كل ما ينبغي فعله أو قوله

طبقًا لنصوص الشريعة ، والمنكر هو كل قول أو فعل لا ينبغي فعله طبقًا لنصوص الشريعة .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يخلق حالة من الوعي الجماعي بالمثالية الإسلامية التي تؤكد المسئولية الجماعية والتضامنية ، ويجعل من الجماعة المسلمة كلاًّ مترابطًا وجسمًا واحدًا ، مما يتعين معه أن يحفظ الجسم بعضه بعضًا ويتداوى بذاته من داخله ، وهو ما يضمن للجماعة الإسلامية أن تكون قادرة على أن تفرز من داخلها وسائل حمايتها الذاتية ووسائل تجددها . وكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبًا شرعيًّا يعني أن من أوجب واجبات المسلم أن يحفظ كيانه ، فالواجب الديني في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يرتبط بالواجب الاجتماعي ويتصل به على وجه الاختصاص؛ لأن السكوت على ترك المعروف وعلى فعل المنكر يعني نشوء انتهاك الشرعية في السلوك الاجتماعي وهو يؤدي إلى استفحال الأدواء وتمكنها من المجتمع بحيث تنفك عروة الجماعة ويفسد قوامها ، وتضيع مسئولية الفرد ، وتتحلل قوى التماسك في المجتمع .

ويحول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مساهمة ومشاركة المواطن في العمل العام إلى واجب ديني وحق يأثم إن تقاعس فيه مع القدرة عليه ، ويثاب إن أداه على وجهه .

ولقد مثلت مؤسسة الحسبة في الخبرة الحضارية لأمتنا تجسيدًا لواجب وحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبارها ولاية مقصدها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله . وهي تمثل واجبًا عامًّا على جميع المسلمين ولا تخص قومًا دون قوم ، ولا يشترط لوجوبها تكليف يصدر عن الإمام أو ولي الأمر ، فحيث وجد معروف ظاهر تركه ، أو منكر ظاهر فعله فقد علق في ذمة المسلمين واجب الأمر أو النهي عنه، وهو واجب لا يسقط عنهم إلا بالأداء ، ولا يسقط إثمه عن الأمة جميعًا أن يؤديها عنها البعض منها .

خامسًا : العلاقة بين العمل الأهلي والدولة في الخبرة الحضارية لأمتنا :

الخطاب الغربي لمفهوم «المجتمع المدني» (ولا أقول الخطاب العالمي؛ لأن الغربي لا يعني العالم كله) يتضمن فيما يتضمن مقابلة وصراعًا ـ كما قدمت ـ بين الدولة والمجتمع ، وهذا في جزء كبير

منه نتاج الخبرة الحضارية الغربية في بناء الدولة القومية التي قامت على نظرية العقد الاجتماعي التي هي في جوهرها تعتمد على فكرة افتراضية تقوم على تنازل الأفراد عن جزء من سلطانهم لصالح الدولة من أجل صالح الجميع .

وهذه النظرية تختلف كليًا عن نظرية نشأة الدولة في التصور الإسلامي : فالأمة هي التي أنشأت مؤسسة الدولة ، كما أنشأت بجوارها العديد من المؤسسات التي تستهدف منها تحقيق ذاتيتها ومثاليتها. ففي البدء كانت الأمة.

الأمة استطاعت أن تقدم مفهومًا للعمل الأهلي ـ يختلف بالكلية عن الخبرة الغربية في مجال المجتمع المدني ، هذه الخبرة جوهرها قدرة كلّ من الدولة (السلطة) والأمة أن تصنع مجالاً مشتركًا بينهما مع وجود مجالات منفصلة لكل منهما عن الآخر ، فالأمة التي تنهض بنفسها وتؤسس فاعليتها وحركتها ومشاركتها ، ليست بديلاً عن الدولة ولا مزاحمة لها ، وإنما موازية ومتكاملة معها. العمل الأهلي الفاعل ـ إذن ـ هو مصدر من مصادر قوة الدولة والأمة معًا: أما كونه مصدرًا من مصادر قوة الأمة ، فيما يمكن أن يوفره من مؤسسات تتمتع بالاستقلال المالي والإداري ، ربما يمكن أن تقدمه تلك المؤسسات من خدمات في مجالات الحياة المختلفة .

أما كونه مصدرًا من مصادر القوة للدولة ، فيما يمكن أن يخفف عنها من أعباء القيام بتلك الخدمات ، وإدارة تلك المؤسسات ومراقبتها ، فالرؤية الإسلامية في هذا الشأن هي أنه يجب ألا تمتد يد الدولة إلى عمل أو مهنة يمكن أن يقوم به أو بها المسلمون فرادى أو جماعات .

وبهذا المعنى يمكن أن يكون العمل الأهلي أحد أهم آليات ضبط العلاقة بين الأمة والدولة ضمن إطار تعاوني غير صراعي ، لا يسمح فيه للدولة بالتضخم على حساب الأمة أو السيطرة عليها بحجة توفير الخدمات العامة بينما هي تحتكر المبادرات الاجتماعية وتصادر الجهود التطوعية ، كما لا تتلاشى فيه سلطة الدولة أو تصبح ضعيفة ، وإنما تظل حاضرة وقوية في حدود وظائفها الأساسية التي لا تتخطاها بالتدخل في الشئون الأهلية .

بعبارة أخرى ، العمل الأهلي يمكن أن يكون مجالاً مشتركًا بين السلطة

والأمة ، وليس مجالاً للصراع بين الطرفين كما هو مطروح في مفهوم «المجتمع المدني»، فهذا الصراع المفترض بين المجتمع والدولة في مفهوم «المجتمع المدني» من شأنه أن يضعف كلاً منهما في واقعنا العربي والإسلامي ، وهذا هو خطورة نقل خبرة حضارية من واقع لآخر دون إدراك خصوصياته وتوظيفاته في الواقع الجديد .

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه إذا كانت نشأة المجتمع المدني في الخبرة الغربية قد أحاطت به ظروف الصراع بينه وبين الدولة ، إلا أن الاثنين معًا قد استطاعا تطوير علاقة «شراكة» أو اعتماد متبادل بينهما بهدف تحقيق مقاصد وجوهر الحضارة الغربية . فالتصور السائد الآن في الدراسات المتعلقة بموضوع المجتمع المدني ترى أن المجتمع المدني القوي أو العمل الأهلي القوي يكون موجودًا في دولة قوية ، أي أن هناك علاقة طردية بين قوة المجتمع المدني وفاعليته وبين فاعلية الدولة ، وغير صحيح أن هناك علاقة عكسية بين القطاع الأهلي وفاعليته وبين فاعلية الدولة ، لأن الدولة حين تكون قوية ، فإنها تثق في القطاعات الأخرى ، والثقة دائمًا لا تكون إلا من الدولة القوية التي وصلت إلى مستوى مستقر من القوانين والمؤسسات .

وهذا التفاعل الصحي أو الثقة المتبادلة بين القطاعات الثلاثة (القطاع الحكومي ، والقطاع الخاص ، والقطاع الأهلي) في داخل الوطن الواحد توجد مؤسسات مشتركة تتكون على الحواف بين القطاعات الثلاثة ، وهذا يوجد قدرًا من التشبيك بين الثلاثة بغرض خدمة الأهداف والمصالح المشتركة .



حوار

نواة
الشورى والديمقراطية : رؤية مفاهيمية

د. السيد عمر(*)

تمهيد :

قد يبدو للوهلة الأولى أن موضوع هذه الندوة «الشورى والديمقراطية» ، قد قتل بحثًا وباتت ساحته لاتسمح بطروح جديدة ، وأن الغاية من المعالجة قاصرة على التذكرة بجملة من الثوابت التى ترسخت في أذهان الخاصة والعامة بخصوص العلاقة بين الشورى والديمقراطية كنسقين فكريين وكآليتين سياسيتين هامتين . إلا أن هذا ظن محض عار عن الصحة . ويمكن القول بأن التأصيل الدقيق لهذين المفهومين لم يتم الاقتراب منه بعد، على حد علمنا ، أو بالأحرى في رأينا ، كما أن ساحة البحث عن القاسم المشترك بينهما، بعيدًا عن النظرة الاختزالية السطحية ، لا تزال أرضًا بكرًا جديرة بأن تتوجه إليها جهود الباحثين.

ومن البديهي أنني لن أسعى في هذه الورقة إلى طرح محاولة لتأصيل دقيق لهذين المفهومين ، ولا إلى تجلية مستفيضة للقاسم المشترك بينهما ، بحكم عدم اتساع المقام لذلك . بل إنني سأحاول مس إشكالية سيولة هذين المفهومين ، ثم ألقى الضوء على نواة القاسم المشترك بينهما والتى تتمثل في :

(*) دكتوراه الفلسفة في الفكر السياسي الإسلامي.

المشاركة . فلقد كثر الحديث عن هذين المفهومين والانتصار لأحدهما بلا تحفظ، ونبذ الآخر بلا هوادة دون اهتمام جاد بوضع ضوابط صارمة لبنائهما ، وبلا محاولة لرصد دائرة التقاطع بينهما ، أو البحث ـ بالتعبير القرآني ـ عن كلمة سواء بينهما[١] .

أولاً : مفهوم الشورى : ثمة حاجة في محاولة تحديد هذا المفهوم إلى رؤيته في السياق القرآنى الذي ورد به ، والسياق التطبيقي له على يد الرسول والصحابة . ودون دخول في تفصيلات لايتسع لها المقام ، تكفى الإشارة إلى ما يلي :

(١) السياق القرآني لمفهوم الشورى: وردت مادة الشورى في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع[٢] :

(أ) **الموضع الأول** : ورد لفظ «تشاور» في قوله تعالى ﴿ **فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا** ﴾[٣] في سياق يتعلق بتنظيم العلاقة التى لاتنفصم بين الزوجين بعد الطلاق : علاقة النسل الذي ساهم كلاهما فيه وارتبط كلاهما به ، وترتيب رضاع الطفل بعد الطلاق . وأرسى هذا النص آلية لترتيب تلك العلاقة بالرضا المتبادل والتشاور مع احاطتها بضوابط نصية وإيمانية[٤] . والتشاور يشكل هنا إذن آلية لترتيب العلاقة في نسق مجتمعي لرعاية «القاسم المشترك» الذي يظل قائمًا رغم فض علاقة الزوجية، ومن الممكن الاستئناس بهذا النص في البحث عن كلمة سواء أو بالتعبير العصري «قاسم مشترك» يكفل إبراز ذاتية شتى أطراف العلاقات المجتمعية في كل أنساقها التي تحقق مبدأ التعددية ، وإبراز نقطة التلاقي التي تؤسس محور وحدة الهدف ، ومعنى ذلك أن محور «التشاور» هو تبادل الرأي بين فرقاء متمايزين في المصالح ويجمعهم في نفس الوقت قاسم مشترك تستدعي رعايته : التعاون واتخاذ قرار بشأنه بالرضا. ومعنى ذلك أن الشورى مفهوم : علاقي ، الاختلاف لا ينفي إمكانية تشغيله ، ولكنه مع ذلك لا

---

(١) أرشد القرآن الكريم إلى أهمية البحث عن كلمة سواء (قاسم مشترك) بين المتمايزين لتحديد أساس لتنظيم العلاقة بينهم بقول تعالى: ﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ﴾ (آل عمران : ٦٤).

(٢) انظر : محمد فؤاد عبدالباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، القاهرة: دار الريان للتراث، ١٩٨٧، ص٣٩١.

(٣) البقرة : ٢٣٣ .

(٤) سيد قطب : في ظلال القرآن الكريم ، القاهرة : دار الشروق ، ط١٣، ١٩٨٧، المجلد الأول ، ص٢٢٣، ٢٥٣ .

يعمل كآلية إلا في ضوء سعي أطرافه لترتيب وضعية القاسم المشترك، ولا موضع فيه للإكراه في مرحلة الوصول إلى كلمة سواء ، ولكن القرار الذي يتم التوصل إليه يكتسب سلطة ويعدو مرجعًا حاكمًا للعلاقة ، وإلا اتسمت تلك العملية برمتها بالعبثية.

(ب) **الموضع الثاني** : وردت مادة الشورى بصيغة فعل الأمر في سياق السرد القرآني لخبرة غزوة أحد. فلقد أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم بشورى أصحابه وخرج للقاء العدو خارج المدينة رغم أنه كان يميل إلى لقائهم بالمدينة . ووسط التداعيات التي ترتبت على هزيمة المسلمين في أُحد جاء الأمر من الله لرسوله بالتأكيد على الشورى وبيان ضوابطها في قوله تعالى : **﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُم وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾**[1] ، ومن اللافت للنظر أن أمر وشاورهم في الأمر يأتي هذه المرة عقب لحظة تحرك فيها الهوى فخالف الرماة أوامر الرسول صلى ا لله عليه وسلم وانخرطوا في جمع الغنائم فوقعت الهزيمة وساد نوع من عدم التناسق في الصف . وسياق الآية التي أوردنا نصها دليل على الحاجة إلى الشورى في كل الأحوال وبالأخص في حالة الانحراف العارض عن الجادة ، فالسياق هنا يتجه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وفي نفسه شيء من المسلمين فهم تحمسوا للخروج ، ثم اضطربت صفوفهم ، فرجع ثلث الجيش قبل المعركة , وخالفوا بعد ذلك أمره ، وضعفوا أمام إغراء الغنيمة , ووهنوا أمام إشاعة مقتله، وانقلبوا عدا نفر قليل منهم مهزومين[2] .

وتجلي هذه الآية الكريمة في سياقها هذا شروط تفعيل آلية الشورى: لين الجانب من ولي الأمر ، ونبذ الجفاء وغلظة القلب، (حتى لو كانت سلوكياتهم تستدعي شيئًا من ذلك) . فلا موضع لضيق الصدر في مواجهة الضعف البشري للمحكومين ، ولابد من ود يسع الجميع ، وحلم لا يضيق

(١) آل عمران : ١٥٩ .

(٢) سيد قطب : مرجع سابق ، جـ١، ص٥٠٠ .

بجهل أحد . ولابد من شرط ثان : العفو عنهم ، ولا يخفي أن العفو إنما يكون عن خطأ تأكد الحاكم من وقوعهم فيه ، وفي ذلك إخلاء للساحة من الشدة في المحاسبة التي كرست في زماننا هذا مقولة سلبية : «من يعمل يخطأ فيجازى ، ومن لا يعمل يسلم من الخطأ فيكافأ». والشرط الثالث : أن يتجاوز الحاكم العفو عما يملك العفو عنه إلى التضرع إلى الله أن يغفر لأتباعه ما لا يملك هو أن يغفره لهم .

وفي ظل هذه الشروط الثلاثة، وفي ضوء الملابسات المشار إليها ، يقرر القرآن مبدأ الشورى بالنسبة لولي الأمر حتى لو كان هو محمد صلى الله عليه وسلم المعصوم الذي يوحى إليه ولا ينطق عن الهوى[1] . وهذا النص القاطع لا يدع للأمة الإسلامية مجالاً على حد قول أحد المفكرين ـــ للشك في أن الشورى مبدأ أساسي لا يقوم نظام الإسلام إلا به . أما شكل الشورى ، والوسيلة التي تتحقق بها ، فهي أمور قابلة للتحوير والتطوير وفق أوضاع الأمة وملابسات حياتها ، وكل شكل وكل وسيلة تتم بها حقيقة الشورى ، لا مظهرها ـــ هي من الإسلام . ويأتي التأكيد على الشورى هنا مؤكدًا على أن ما أحدثته من إنقسام في أحرج الظروف لا يعفي منها ولا يقوم دليلاً على إمكانية الاستغناء عنها[2].

ولم يقف النص القرآني الذي بين أيدينا عند حد بيان شروط ما يمكن أن نسميه «بيئة تفعيل الشورى» بل تعدى ذلك إلى تحديد أمرين : لحظة الشورى (تقليب أوجه الرأي واختيار اتجاه من الاتجاهات المعروضة) فإذا انتهى دور الشورى بـ(العزم) أي اتخاذ قرار ، دخلنا في مرحلة التنفيذ ، ولا موضع فيها إلا للحسم في التطبيق وعدم التردد مع التوكل على الله تعالى . فمشورة أي طرف غير ملزمة في مرحلة المداولة وتغليب الرأي كشرط لحرية الرأي ، ولا موضع للتراجع بعد اتخاذ القرار لأن ذلك مدعاة لعدم الحسم والتردد والفوضى ، ولابد من احتمال تبعة قرار الشورى بتنفيذه ، ولا يعنى ذلك التحصن المطلق

(١) جمال البنا، د. حسن العناني ، القيم المعنوية المشتركة: أزمة الإدارة في العصر الحديث، والحل الإسلامي لها ، القاهرة ، المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي ، ١٩٨٢ .

(٢) سيد قطب ، المجلد الأول ، ص٥٠١ .

للقرار ، بل يعني جعل موضوع الشورى هو مراقبة عواقب القرار في التطبيق العملي ، وليس إعاد المشاورة بصدد موضوعه قبل تطبيقه ، ولعل هذه المعالجة تبين أن من السطحية بمكان الزعم بأن الشورى معلمة أو بأنها ملزمة . فهي معلمة قبل اتخاذ القرار ، ملزمة معلمة معًا لحظة اتخاذه، ملزمة بعد اتخاذه .

(جـ) **الموضع الثالث:** وردت لفظة شورى في سورة تحمل اسم سورة «الشورى» تضم ثلاثًا وخمسين آية . ومن اللافت للنظر في هذا الموضع ما يلي :

* سورة الشورى مكية مما يؤكد محورية مفهوم الشورى بالنسبة للمجتمع وعدم اقتصاره على المستوى السياسي الخاص بالدولة . فلم تكن للإسلام دولة في مكة . ولابد بالتالي من إعادة النظر في إشكالية : هل الشورى معلمة أم ملزمة . فالشورى مفهوم علاقي تشمل أنساقه العلاقات المجتمعية بكل مستوياتها، فضلاً عن الدولة ، والأمة .

* النص الذي وردت به كلمة «الشورى» وهي قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[1] ورد في سياق لابد من النظر إليه كبيئة محددة لمعالم هذا المفهوم في السياق القرآني . ذلك أن سورة الشورى تتحدث عن هذا المفهوم في إطار تقريرها وحدانية الله كمصدر للوحي ووحدة الوحي ووحدة العقيدة ووحدة المنهج والطريق ووحدة القيادة في ظل العقيدة[2]. وبتعبير آخر : لب الشورى ، هو إقامة جسور اتصال تحقق : الوحدة مع التعدد، حيث الوحدة رمز «لكلمة السواء» والتعدد تعبير عن التمايز بين البشر الذين سوى الله بنانهم بكيفية تجعل لكل منهم بصمة خاصة ، وجعلهم شعوبًا وقبائل ليتعارفوا، وأمرهم أن يكونوا كالجسد الواحد من جهة أخرى، الشورى إذن هي آلية المشاركة مع الإبقاء على التعددية والتمايز .

* يحدد هذا السياق «الشورى» كخصلة لا تقوم في فراغ ، بل كجزء من منظومة قيمية شاملة نسيجها هو :

---

(١) الشورى : ٣٨ .

(٢) سيد قطب : المرجع السابق ، المجلد الخامس ، ص٣١٣٧.

الإيمان والتوكل علي الله ، واجتناب كبائر الإثم والفواحش ، والمغفرة عند الغضب ، والاستجابة لله ، وإقامة الصلاة والانتصار من البغي والعفو والإصلاح والصبر ، ووسط هذه المنظومة تنتظم «الشورى» كسمة للجماعة المسلمة[١] . والتعبير بجعل أمرهم شورى بينهم يعني المشاركة ووجود قاسم مشترك لا مراء فيه أعم وأشمل من الدولة في حياة المسلمين . ولعل في اختتام آية الشورى هذه بقوله تعالي ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ تأكيد على ندب الإسلام للمشاركة ودعمه لأسباب التواصي بما في ذلك : الإنفاق، الفكرة بعدم البخل بالنصيحة، والتعاون على الأمر بالمعروف والقيام على أمر الأمة بما يصلحه ، وغرس فضيلة الاهتمام بفروض الكفاية ، «فمن لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم»[٢] .

ويستشف من هذه القراءة السريعة للسياق القرآني لمفهوم (الشورى) ، أنه مفهوم علاقي يتجسد في سلوك ، ويتعلق بظاهرة تابعة بمعنى أنه يتأثر بنوعية أطرافه وبالبيئتين المادية والفكرية له وبالظروف الموقفية , وهو في التحليل الأخير : آلية للتوصل إلى قرار «إلى كلمة سواء» عبر الرضا والمشاركة[٣] على أساس أن الحقوق تتأسس على التكليف والمسؤولية ، وأن لا تكليف بلا حرية ، وأن الحريات العامة سبل ووسائل لتحقيق مقاصد الشريعة في حفظ : الدين والعقل والنفس والمال والعرض ، والسلطة العامة وجوهرها هو: المصلحة العامة الراجحة للأمة . وأسمى أنساق تلك السلطة هو : الإجماع، أو بلغة أخرى : سلطة الأمة ، وأحكام الشريعة الإسلامية هي صاحبة السيادة في الدولة الإسلامية ، وكل أفراد الأمة في منزلة واحدة أمام الشرع[٤].

(١) راجع سورة الشورى : الآيات ٣٦ - ٤٣ .

(٢) راجع مفهوم الأمر في السياق القرآني في : السيد عمر، الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام ، رسالة دكتوراه ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٩١، ص٧٦ - ٧٩ ، والذي خلص فيه إلى أن ذلك المفهوم مرادف قرآني للفظ (السياسة) ويعني : السعي عبر التكافل العام إلى رعاية بمجموع الأوامر التكليفية وفقًا للشرع الإسلامي محددًا بذلك المجال العام للشورى.

(٣) لب (الكلمة السواء) هنا هو مقتضيات تشمل : عبادة الله وسلوك المكلف في سبيل الله في كل ما يعن له ، والتواصي بالحق والصبر ، والقيام المعاشي وإعداد القوة والخلافة والتمكين في الأرض . انظر المرجع السابق ، ص٨٧ - ٩٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص١٠٣ .

٢- مفهوم الشورى في التطبيق :
يجلي تطبيق النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة الدلالات التي ينبغي التركيز عليها في بناء رؤية صحيحة لهذا المفهوم، ولقد أشار الحافظ ابن كثير في معرض حديثه عن الشورى إلى أن النبي كان «يشاور أصحابه في الحروب ونحوها ليطيب بذلك قلوبهم . وهكذا لما حضرت عمر بن الخطاب الوفاة حين طعن جعل الأمر بعده شورى في ستة نفر وهم : عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعيد وعبدالرحمن بن عوف رضي الله عنهم فاجتمع رأي الصحابة على تقديم عثمان عليهم[١] .

ولا يتسع المقام لتقديم تحليل سياسي لمقولة ابن كثير التي اقتبسناها أعلاه بنصها، ناهيك عن إيراد نماذج تطبيقية أخرى ، وتكفي الإشارة إلى الخطوط العريضة التالية :

(١) أن الرسول صلى الله عليه وسلم استن تطبيق الشورى كوسيلة لتحقيق التوافق المجتمعي المعبر عنه بتطييب القلوب ، ولو كان عليه الصلاة والسلام يستمع لآراء الصحابة ثم لا يلتزم بها لما طابت نفوسهم ولما كان للشورى من جدوى .

(٢) الموقف الذي اختصه ابن كثير بالذكر في معرض تطبيق الصحابة للشورى يوضح أن المنظومة الفكرية لهذا المفهوم تشمل ما يلي :

(أ) الشورى آلية للتوصل إلى توافق في الرأي بخصوص اختيار البديل الأمثل من بين عدة خيارات مطروحة . فلب الشورى هو المشاركة في صنع القرار السياسي .

(ب) الشورى تستوجب وضع ضوابط محددة لتطبيقها حسب الاعتبارات الموقفية . فلقد امتنع عمر عن إثارة مسألة كيفية اختيار خليفة له وهو في مكة لغلبة العامة وإمكانية فهم كلامه علي غير وجهه . وأكد على : جواز الاستخلاف وعدمه ، واتخذ ما يلزم لمنع افتتان المرشح بنفسه أو افتتان الأمة بصلاحه ، وأكد على مبدأ صفوية الشورى بالنسبة للقضايا الدقيقة والحساسة على أن تلي المداولات التي

(١) أبو الفداء إسماعيل بن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، نشره : أسعد طرابزوني الحسيني ، القاهرة ، د.ت، جـ٤ ص١١٩. وكان للرسول صلى الله عليه وسلم مجلس شورى مكون من أحد عشر صحابيًا هم حمزة وجعفر وأبو بكر وعمر وعلي وابن مسعود وعمار وحذيفة وأبو ذر والمقداد وبلال . انظر : منير العجلاني ، عبقرية الإسلام في أصول الحكم ، دمشق ، مطبعة التضال ، د.ت: ، ص٧٥

تتم في المرحلة الأولى شورى عامة تشمل الأمة كلها ، وجعل الحكم للأغلبية في حسم قضية الشورى ، وأقام عنصرًا محايدًا في عملية الشورى ، وحدد أمدًا للتوصل إلى قرار ، وكفل للقرار الذي يتم التوصل إليه النفاذ في مواجهة من أيده ومن عارضه .

(جـ) الكيفية التي نفذ بها الستة تعليمات عمر أكدت مرونة الشورى وإمكانية ابتكار آليات حسب الموقف لتطبيقها ، حيث عرض الزبير التنازل عن حقه لعلي ، وعرض عبدالرحمن فكرة خلع نفسه على أن يتولى الإشراف على عملية الشورى . وكان على بن أبي طالب ثاني من بايعوا عثمان بعد مبايعة عبد الرحمن له[1] .

ثانيًا : مفهوم الديمقراطية :

إذا كان الإسلاميون قد ادعوا الاختصاص بالشورى ، فإن الديمقراطية هي المفهوم الذي ادعت جل اتجاهات الاختصاص به دون غيرها ، كما لم يعدم من هاجمه بلا تحديد لمضمونه بأكثر من ذلك الشعار الفضفاض (حكم الشعب بواسطة الشعب لصالح الشعب)، فلقد انتحلت أشد النظم السياسية مركزية واستبدادًا وصف «الديمقراطية» ، تمامًا كما تطلقها البلدان الغربية على نفسها وكذلك بلدان العالم الثالث . ونادرًا ما اهتم أحد بإبراز أن الديمقراطية لا تعدو أن تكون آلية سياسية لنظام الحكم ، ولا تشكل أبدًا القيمة العليا الحاكمة له ، أو الفكرة الأم المؤسسة للنظام، وبتعبير أوضح : تتحكم الليبرالية في الغرب في الديمقراطية كمفهوم وكآلية للتطبيق[2] ، في حين تشكل فكرة السعي إلى استئصال الملكية الخاصة على مرحلتين محور الديمقراطية المركزية القائمة على ديكتاتورية طبقة عمالية أو فلاحية[3] . وسنكتفي هنا بالإشارة إلى أركان ومقومات الديمقراطية بمدلولها الغربي . والركن هو

(١) راجع تحليلاً سياسيًا مفصلاً لكيفية تطبيق الصحابة لآلية الشورى في هذا الموقف في مراحل : الإعداد للشورى ، وتطبيق الشورى ، وما بعد اتخاذ القرار في : د. السيد عمر ، الدور السياسي للصفوة في صدر الأسلام ، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٩٩٦، ص٥٩ - ٧١ .

(٢) انظر في تأصيل الليبرالية الغربية من خلال تحليل أعمال توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو، وبارون دي مونتسكيو، وإدموند بيرك، وهيجل وجون ستيوارت ميل ، د. حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦، ص٣٥٤ ، ٤٦٥ .

(٣) محمد قطب ، مذاهب فكرية معاصرة ، القاهرة ، دار الشروق ، ص١٧٨ - ١٨٢ ، ص٤١٠ - ٤١٤ .

ما كان لازمًا لوجود الشيئ ويشكل جزءًا من حقيقته، والشرط هو ما كان لازمًا لوجوده ولكنه لا يشكل جزًا من حقيقته .

١- أركان الديمقراطية : يرى البعض أن للديمقراطية ركنان :

(أ) الاعتراف بمبدأ سيادة الشعب واشتراكه في الحكم ، فهي - لغة - حكم الشعب أي سيادة الشعب باعتباره المصدر الوحيد لكل السلطات وصاحبها، وتتجسد في صور ثلاث للمشاركة الشعبية : الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية النيابية (بأنواعها الثلاثة : البرلماني والرئاسي ونظام الجمعية) والديمقراطية شبه المباشرة[١] .

(ب) الحرية والمساواة : بأن تقف السلطة الحاكمة على الحياد ولا تتدخل في تنظيم ممارسة الأفراد لحرياتهم إلا بالقدر الذي يكفل عدم التصادم بين من يمارسون حرياتهم ، إلا أن بعض الأنظمة تعدت المساواة القانونية بين المواطنين إلى التدخل الإيجابي لتحقيق المساواة الفعلية، وأضافت الحريات الاقتصادية والاجتماعية الفردية والجماعية إلى الحريات السياسية ، كالحقوق المعترف بها للأسرة والحقوق النقابية[٢] . وقبل الانتقال إلى مقومات الديمقراطية نود رصد الملاحظات التالية :

- أركان هذا المفهوم فضفاضة وقابلة للتضييق والتوسيع.

- الفلسفة الحاكمة لبيئة تطبيق مفهوم الديمقراطية هي الفيصل في تحديد محتواه . ذلك أن المفاهيم كالكائنات الحية تتأثر بالبيئة التي تعمل فيها سواء المادية أو الفكرية .

- أن اعتبار السيادة الشعبية مرادفًا لمفهوم (حكم الشعب) بحاجة إلى مراجعة . فالسيادة في الحقيقة ملك للمنظومة الفكرية التأسيسية التي يعبر عنها عادة بروح الأمة أو دستورها . فكلمة (حكم الشعب) لابد أن تستدعي تساؤلات كثيرة منها : أي شعب ؟ الموجود حاليًا فقط أم الذي وجد والموجود والذي سيوجد في مكان ما ؟ هل من حق الشعب عدم احترام أية ثوابت ؟ هل صاحب السيادة هو الشعب بمفهومه الاجتماعي (كل السكان) أم بمفهومه السياسي (من

---

(١) د. محمد مرغني خيري، النظم السياسية ، القاهرة : مطبعة جامعة عين شمس ، ١٩٨٥ ، ص١٦٩-١٧٤ .

(٢) د. محمد مرغني خيري ، مرجع سابق ، ص٢١٤ .

يمارسون الحقوق السياسية فحسب)؟ وإذا كانت النخبة والبيروقراطية، والأحزاب السياسية البيروقراطية والشركات المتعددة الجنسيات ، والمؤسسات الإعلامية الضخمة ، قد أصبحت هي التي تحكم ، فهل لا يزال هناك متسع للقول بأن الديمقراطية – في التطبيق هي حكم الشعب لنفسه لصالح نفسه ، وأن الحكم مرادف للسيادة ؟

٢- مقومات الديمقراطية : ليس ثمة اتفاق بين الباحثين علي تحديد مقومات الديمقراطية ، فالبعض يركز على عدة مقومات والبعض الآخر يركز على مقومات أخرى حسب طبيعة الدراسة . ومن أبرز المقومات التي يشير إليها الباحثون عادة المقومات التالية[1] :

أ- مبدأ الفصل بين السلطات ، وحكم الأغلبية .

ب – تعميق ورعاية حقوق الترشيح والانتخاب والاستفتاء.

جـ – الارتقاء بقواعد تأطير القوى السياسية[2] .

د- تعزيز وعي القوى السياسية .

هـ – السعي إلى تحقيق التمكن الاقتصادي .

ز- التوظيف الديمقراطي لثورة الاتصال والمعلومات .

ح- مسايرة المستجدات واستيعابها.

ونحن نميل إلى عدم الفصل بين أركان الديمقراطية ومقوماتها ، ونرى أنها تتمحور حول مقومات أربع : مبدأ حكم الشعب لنفسه والمساواة ، وحكم الأغلبية ، والفصل بين السلطات .

وخلاصة ما سبق أن الشورى والديمقراطية هما في التحليل الأخير آليتان سياسيتان قابلتان للتشغيل بطرائق وأشكال متعددة ، وهما محكومتان بنسق قيمي ، ولكنهما هما في ذاتيهما لا تعدوان أن تكونا جهدًا بشريًا لتحقيق التوافق على صعيد كافة الأنساق المجتمعية وعلى صعيد الدولة . ومن المغالاة بالتالى القول بأن الشورى ذات

(١) استخلصنا هذه المقومات من دراسة غير منشورة للدكتور السيد عمر بعنوان «البيئة الداخلية والعملية الديمقراطية في عهد مبارك»: استندت إلى رصد المقومات الواردة في : د. محمد خيري مرغني ، مرجع سابق ، ص٢١٥ – ٢٤٤، تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٢، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ، نيويورك ، مطبعة اكسفورد، ١٩٩٢، ص٢٧ ـ ٣٠ ،
Michael Margalis, Viable Democracy, Penguin Books Ltd. 1977, PP. 122-123. & PP. 164-181 & Richard W. Poston, Democracy Speaks many tongues, Newyork, Harber & Row, PP. 32-35 .

(٢) المراد بتأطير القوى السياسية هنا ، اتاحة الفرصة لكافة المواطنين للانتظام في أطر شرعية تسعى إلى الإمساك بالسلطة أو الضغط عليها أو التعاون معها لخدمة مصالح معينة مشروعة .

أصل مقدس أو أن الديمقراطية تستند إلى مرجعية بشرية وضعية محضة . وبالتالى فإن كلتا هاتين الآليتين قابلة للتطبيق في أي مجتمع بشرط احترام مرجعيته التأسيسية ، أي النسق الفكرى الدستورى الحاكم للممارسة السياسية(١). العلاقة إذن بين الشورى والديمقراطية ليست علاقة تصادم ، كما أنها لاتصل إلى حد التطابق إلا في حالة تماثل المرجعية التأسيسية ، ولا تصل إلى حد التعارض المطلق إلا في ظل فرضية نظرية هي : إنعدام القاسم المشترك ، ولما كانت الفطرة البشرية سوية في أصلها ، والإنسان مكرم حيًا وميتًا بحكم إنسانيته بصرف النظر عن أي اعتبار آخر ، فإن تصور إنتفاء القاسم المشترك بين هاتين الآليتين غير متصور . ودعونا نفترض أن جوهر الشورى والديمقراطية معًا هو : المشاركة في تدبير كل ماله علاقة بأمور المعاش الدنيوية فالقاعدة أنه لا اجتهاد مع نص ظاهر قطعي الدلالة ، تجعل مجال الشورى هو الاجتهاد البشرى في تطبيق النصوص مع قابلية ذلك الاجتهاد للنقد والمراجعة ، وكذا الاجتهاد فيما ليس فيه نص من أمور دنيانا . ومجال الديمقراطية هي الأخرى هو تنظيم العلاقات الدنيوية.

ثالثًا : المشاركة السياسية :

للمشاركة معان قاموسية تشمل : الدخول في الشئ وتكوين جزء منه بأشكال عديدة بعضها قسرى وبعضها عفوى أو طوعي(٢) . ومن الشائع النظر إلى المشاركة على أنها فعل نابع من إرادة حرة . إنه يعني المساهمة من جانب أطراف علاقة تضيق أو تتسع في تنظيم وصياغة وتنفيذ شتى المشروعات المتعلقة بالصالح المشترك الجامع بينهم ، وفي تعزيز ذواتهم (التعددية بكل صورها

---

(١) أشار صمويل هانتجتون مؤخرًا إلى أمرين أن الذي يجعل الغرب «غربيًا» هو جملة ثوابت تتمثل في : التراث الكلاسيكي والمسيحية الغربية واللغات الأوربية وحكم القانون والتعددية والمجتمع المدني والفردية والأجهزة النيابية ، وأن الثقافة الغربية فريدة بحكم هذه المدخلات وبالأخص بإعتبار المدخلين الديني واللغوي ، وأن الاتجاه إلى الوعي من جانب كل مجتمع غير غربي بخصوصيته اللغوية والدينية والثقافية آخذ في الاطراد مع التحديث .

انظر : Samuel P. Hantington, The west Unique Not Universal, Foreign Affairs, Nov. Dec.1996, Vol. 75, No. 6 PP. 28 - 35 .

(٢) عرّف قاموس أكسفورد المشاركة بأنها : المساهمة في معاناة شخص ما، أو في عمل أو مؤامرة ما . انظر :
A.S. Harnly, Oxford advanced learner's dictionary p.620-621.
ومعنى ذلك أن هذا المفهوم قابل لأن يكون ذا مضمون إيجابي أو سلبي ، وهو بحاجة بالتالي إلى ضوابط تحقق استقامته. انظر أيضًا : د. السيد عليوة، مبادئ علم السياسة، القاهرة ١٩٩٥م ، ص ٢٤٦ .

وأشكالها) ووحدة نسيجهم (فكرة البناء الواحد أو الجسد الواحد) .

والمشاركة السياسية هي بوجه عام : الأنشطة الإرادية التي يزاولها أعضاء المجتمع بهدف اختيار حكامهم وممثليهم والمساهمة في صنع السياسات والقرارات بشكل مباشر أو غير مباشر .

وسنكتفي هنا بالإشارة إلى مقومات المشاركة السياسية كجوهر للشورى والديمقراطية ، مع ضرورة تذكر أن لهذا المفهوم أبعاد إجتماعية ثقافية اقتصادية إعلامية تصب في التحليل الآخير في بوتقة القاسم المشترك بين الديمقراطية والشورى، ولكن المجال لايتسع لرصدها وتحليلها . وتتمثل مقومات المشاركة السياسية فيما يلي[1] :

* لامركزية السلطة .
* تفويض السلطة .
* مراقبة السلطة .
* تداول السلطة .

ومن الشواهد على محورية توفر هذه المقومات الأربع في الديمقراطية والشورى:

أ ـ لامركزية السلطة : ليس الأمر بالشورى مقصورًا على الحكام ولكنه موجه في الوقت نفسه إلى الجماعة بكاملها ، أى المجتمع في شتى علاقاته الرأسية والأفقية . ويقول الحسن بن علي «علم الله أن نبيه ليس بحاجة إلى مشورة ولكنه أراد أن يستن به من بعده». واشتراك الأمة في الشورى قاعدة أساسية في الإسلام . لما كانت الشورى تحتاج إلى معرفة وقدرة على الاستنباط فإن الطابع النخبوي للشورى في المسائل الدقيقة قائم بالنسبة للشورى والديمقراطية معًا ، مع توسيع نطاق الشورى وحرية إبداء الرأى لتشمل الأمة كلها . ومن المقومات الأساسية لتعزيز الشورى في الإسلام والجمع بين مزايا المركزية واللامركزية : صلاة الجماعة والجمع ومؤتمر الحج السنوى وغيرها[2]. وتحقق الديمقراطية ، أو بالأحرى تسعى إلى تحقيق اللامركزية ، حيث يشارك الشعب كله في السلطة في ظل الديمقراطية المباشرة أو الديمقراطية شبه المباشرة ، كما يشارك عن طريق نوابه

---

(١) للتوسع في دلالة المشاركة السياسية وصورها ومحدداتها وآثارها ، وآليات قياسها ، انظر د. السيد عليوه : مبادئ علم السياسة (القاهرة ١٩٩٥) ص ٣٤٥ - ٣٤٩ ، ٣٩٩ - ٤١٠ .

(٢) د. شمس مرغني علي ، القانون الدستوري ، القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٧٨ ، ص ٩١ ـ ٩٥ .

وبطرائق شتى في ظل الديمقراطية غير المباشرة .

ب ـ تفويض السلطة : أصبح المجتمع والدولة ظاهرتين بالغتي التعقيد الآن بحيث تستحيل ممارسة كل فرد في المجتمع السلطة بنفسه . وبات من الضروري اللجوء إلى تفويض السلطة ، بمعنى إنابة البعض في ممارستها وفق ضوابط ومحددات معينة ترتبط بالزمان والمكان . وتفويض السلطة في ظل آلية الشورى واضح تمامًا في التجربة العمرية السابق ذكرها . وتفويض السلطة في ظل كل الأنظمة الديمقراطية بدهية غنية عن البيان .

جـ - مراقبة السلطة : ترتكز الشورى كسمة إساسية لنظام الحكم في الإسلام على مجموعة من وسائل مراقبة السلطة ، تشمل : ضمان حق مراجعة الحكام مع تقديم صيغة للمعارضة مع السمع والطاعة في المعروف ، وإسناد مهمة تقويم الحكام إلى أهل الحل والعقد في المقام الأول ، واعتبار الشورى لازمة مع مراعاة ألا تفوت إتخاذ القرارات السياسية بالسرعة المطلوبة ، وإرساء قاعدة نقض القرار إن لم يتأسس على شورى تتناسب مع درجة عموميته والتسليم بحق المساءلة المتبادلة بين الحاكم والمحكوم مع وضع ضوابط لأداء المعارضة السياسية في مراقبة الحاكم ، وحظر احتجاب الحكام المحليين عن الرعية ويتيسر قدرة الرعية على توجيه الاتهامات لهم وتشجيع الوجهاء علي نقل شكاوى الرعية وطلباتها ، وتوسيع مهمة البريد الرسمي كقناة لنقل مطالب الأمة والرقابة الشعبية علي السلطة[1] .

أما عن مراقبة السلطة كأحد سمات الديمقراطية فتتجلى في أمور كثيرة نذكر منها : الاستفتاء الشعبي والاعتراض الشعبي والرقابة الدستورية والقضائية والشعبية والفصل بين السلطات .

د - تداول السلطة : من الأوهام التى يرددها البعض أن الخليفة نائب عن رسول الله . والصحيح أن أساس الخلافة البيعة ، والخليفة نائب عن الأمة. واختياره مسألة رأى ومشورة . ودليل ذلك أن المسلمين سموا عمرًا خليفة خليفة رسول الله ، فقال عمر «إن هذا يطول» بمعني الحاجة إلى ضم كلمة

(١) انظر في تفصيل ذلك : د. السيد عمر ، الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام ، العهد العالمي للفكر الإسلامي ، ١٩٩٦ ، ص ١٤٨ - ١٦٥ .

خليفة إلى اللقب مع كل خليفة جديد . ولو كان الخليفة نائبًا عن الرسول لما كان هناك محل لإطالة اللقب. والمسلمون بتسمية خليفتهم «أمير المؤمنين» نفوا عنه أن يكون خليفة ا لله أو خليفة نبيه ، وأكدوا أنه وكيل عن الأمة ونائب عنها بموجب عقد مبرم بين أهل والحل والعقد والأمة والخليفة ومحكوم بالقرآن والسنة .

ويؤكد ذلك بجانب تقرير حق الخليفة في الاستقالة وحق الأمة في عزله مبدأ تداول السلطة في النسق الأعلى لمنظومة الخلافة . أما في الأنساق الأدنى من السلطة فإن الصحابة كرسوا مبدأ تداول السطة وصاغوا جملة من القواعد الكفيلة باستقرار السلطة وتداولها في آن واحد .

خلاصة عامة : يتضح من المعالجة السابقة أن العلاقة بين الشورى والديمقراطية جوهرها هو المشاركة . وربما يتسنى بتحليل المشاركة كمفهوم شامل متعدد الأبعاد ، وتحليل مفهومي الشورى والديمقراطية كآليتين سياسيتين مرنتين في أشكالهما وأساليبهما الخروج من دوامة رفض إحداهما ، أو الظن بإستحالة الجمع بينهما ، أو الخلط بين استيراد الطرائق والأساليب الديمقراطية وبين إحلال المنظومة القيمية الغربية محل المنظومة القيمية الإسلامية كإطار مؤسسي حاكم لتلك الطرائق والأساليب، وقد يعفينا ذلك أيضًا من الجدل العقيم الذي يفرغ الشورى من محتواها بالزعم بأنها غير ملزمة بإطلاق أو معلمة بإطلاق . فالقول بأنها ملزمة في كل مراحل صنع القرار السياسي مرادف للاستبداد والتعطيل إذ لابد أن ينفسح المجال أمام اختيار بديل من بين عدة بدائل ، وتبني رأى من بين عدة آراء ، والقول بأنها «معلمة» بعد اتخاذ القرار يعني الشلل السياسي واستحالة الحزم . وينبغي أن يكون السؤال المحوري المطروح ليس : أيهما أفضل الشورى أم الديمقراطية فذلك طرح متحيز ويتضمن مغالطة عفوية أو مقصودة . والسؤال الجدير بالبحث عن إجابة له : ماهي المرجعية والضوابط الحاكمة لكل من الشورى والديمقراطية ؟ وعندها تغدو المقارنة ممكنة ، والقبول والرفض واردين، والبحث عن «الكلمة السواء» بين المفهومين ميسرًا .

والحمد لله رب العالمين .



دليل الباحث
إلى الرسائل الجامعية

نعود بعون الله إلى تنشيط هذا الباب ، وسنوالي تباعًا إن شاء الله نشر عناوين الأطروحات وأسماء باحثيها في الجامعات المختلفة، والقليل من هذه الأطروحات وجد طريقه إلى النشر ، ونحن نهيب بالناشرين المساهمة في نشر هذا العلم المحبوس في خزانات الجامعات. ونطمع في أن يكون نشر هذه العناوين ذا فائدة للباحثين.

ونبدأ ببيان مجموعة من أطروحات كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر .

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
١-	الخسارات البحرية المشتركة في الشريعة الإسلامية والقانون البحري.	إبراهيم أحمد إبراهيم الحسيني	٣٤٦
٢-	ربان السفينة في الفقه الإسلامي والقانون البحري.	إبراهيم أحمد إبراهيم الحسيني	٣٥٢
٣-	المساواة أمام القضاء «دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة».	إبراهيم أحمد عبدالرحمن الشيخ	٣٦٨
٤-	الآثار الناشئة عن قيام حق الانتفاع وانتهائه في الفقه الإسلامي.	إبراهيم صالح إبراهيم سيد أحمد	٣٤٨
٥-	استقرار الملك في العقود في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.	إبراهيم عبدالرازق الخولي	٥٤٩
٦-	الاختيار للوظيفة العامة في النظام الإسلامي دراسة مقارنة بالنظم المعاصرة	إبراهيم عبدالصادق محمود	٤٦١

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
٧-	منزلة السنة من الكتاب العزيز عند الأصوليين تحت إشراف العربي الكبير والأصولي البارع الأستاذ الدكتور : عبدالفتاح حسن الشيخ	إبراهيم عبدالقادر البربري	٤٥١
٨-	طرق إنهاء الحرب في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام	إبراهيم عبد صايل الفهداوي	١٥٥٨
٩-	تنويع العقوبة في الفقه الإسلامي	إبراهيم محمود على	٦٩٢
١٠-	ضمانات المتهم (المدعى عليه) وحقوقه في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية	أبو السعود عبدالعزيز عبدالعزيز موسى	١٤٢٢
١١-	حدود سلطة القاضي الجنائي في تفسير دليل الإدانة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي	أبو الوفا محمد أبو الوفا إبراهيم	٣٨٥
١٢-	معاملة أموال العدو في النظام الإسلامي دراسة مقارنة بالقانون الدولي المعاصر	أبوبكر محمد أحمد أبوبكر	٣٤٣
١٣-	الخمس: أحكامه وآثاره في الاقتصاد الإسلامي دراسة مقارنة بين مذاهب فقهاء الشريعة	أبوصالح محمد الفاتح قريب الله	٥٠٣
١٤-	معاوية بن أبي سفيان وأثره في نظام الحكم في الإسلام	أحمد إبراهيم أحمد الحسكي	٣٠٠
١٥-	ظاهرة العود إلى الجريمة في الشريعة الإسلامية والفقه الوضعي دراسة مقارنة في علم الجريمة والعقاب	أحمد حبيب محمد السماك	٦٧٣
١٦-	العقوبات التبعية والتكميلية في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي (دراسة مقارنة)	أحمد حسني أحمد طه	٣٦٧
١٧-	البيوع البحرية في الفقه الإسلامي والقانون البحري	أحمد زكي أحمد عويس	٣٨٩

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
١٨-	عقد نقل المسافرين بحرًا وأمتعتهم دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون البحري	أحمد زكي أحمد عويس	٢١٣
١٩-	سلطة رئيس الدولة في مجال العقوبة في السياسة الشرعية	أحمد عبدالحفيظ عبدالسميع	٣٩٢
٢٠-	عقد المقاولة في الشريعة والقانون	أحمد عبدالحكيم أحمد العناني	٩٩٨
٢١-	مباحث الاجتهاد عند الأصوليين وأثرها في اختلاف الأحكام	أحمد عبدالحكيم أحمد حمام	٧٠١
٢٢-	عمر بن عبدالعزيز واليًا وفقيهًا	أحمد عبدالعزيز عرابي	٨١١
٢٣-	الشورى في الإسلام والفكر السياسي المعاصر	أحمد عبدالفتاح جاد رسلان	٤١٠
٢٤-	أبوالبركات الشيخ أحمد الدرديد وأثره في علم الفقه	أحمد علاء الدين عبدالحميد دعبس	٢٦٠
٢٥-	جريمة الزنى بين إقامة الحد ودرئه وتخفيفه	أحمد قمر الدين الحاج حمزة	١١٠٢
٢٦-	تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي الفردي	أحمد محمد أحمد سليمان السعد	٦٤٨
٢٧-	أحكام الالتزام في الفقه الإسلامي	أحمد محمد محمود أبوسعده	٣٠٨
٢٨-	أحكام الموارد المالية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم	أحمد مصطفى حنار	٤٠٤
٢٩-	موقف الشريعة الإسلامية من اللقطة بحث فقهي مقارن	أحمد مصطفى سليمان	٥٣٢
٣٠-	حقوق غير المسلمين وواجباتهم في دار الإسلام في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية (دراسة مقارنة)	أحمد مصطفى قوجه أر	٤٩٧
٣١-	الإنتاج في ضوء القيم الإسلامية	أديب مفلح صالح حوراني	٣١٣
٣٢-	نظرية الاستهلاك في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي	أسامة محمد حسن العبد	٤٥٣

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
-٣٣	ظروف الجريمة وأثرها في العقوبة	إسماعيل خليل جمعة	٦٣٠
-٣٤	إنقضاء العقد بالإلغاء والرجوع في القانون المدني (دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي)	إسماعيل عبدالنبي عبدالجواد شاهين	٧٨٠
-٣٥	أحكام الجنين في الشريعة الإسلامية	إسماعيل محمود عبدالباقي	٥٥٩
-٣٦	انقضاء الخصومة بغير حكم دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي	السعيد محمد الأزمازي عبدالله	٥٤٦
-٣٧	الموانع الشرعية وأثرها في العبادات والمعاملات في الفقه الإسلامي	السيد حافظ خليل السخاوي	١٠١٦
-٣٨	الأمان وأحكامه في الشريعة الإسلامية	السيد حسن صقر زايد	٦٩٦
-٣٩	علاقة المسلم بغير المسلم في العقود	السيد طلبة السيد فايد	٣٦٣
-٤٠	اختلاف المتبايعين وما يترتب عليه (دراسة فقهية مقارنة)	السيد عبدالحميد عبدالرحمن	٣٧٧
-٤١	الحقوق الناشئة عن عقد المزارعة في الفقه الإسلامي	السيد عبدالعزيز أحمد العدوي	٤٤٩
-٤٢	كتاب الوصايا من كتاب الذخيرة للإمام القرافي	السيد عبدالمقصود عبداللطيف	٦٠٣
-٤٣	نظرية الاشتباه في الفقه الإسلامي	السيد عبدالمقصود عبداللطيف	٤٨٤
-٤٤	السياسة المالية لدولة الخلفاء الراشدين	السيد يوسف أحمد شادي	٤٥٣
-٤٥	أصول وقواعد فقه إبراهيم النخعي	التجاني أبوبكر علي	٦٧٩
-٤٦	المسئولية الناشئة عن وضع اليد في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي	الهادي السعيد عرفه حسب النبي	٧٦٨
-٤٧	الأموال التي لا يجوز التنفيذ عليها دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي	أمير محمود السيد أحمد أبوعيده	٧٥٩

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
٤٨-	العلاقة بين السلطات في النظام البرلماني والنظام الإسلامي	بكر أحمد راغب الشافعي	٦٤١
٤٩-	أحكام الحرم	جابر محمد محمود	٢٢٠
٥٠-	الالتزام وأثر الوفاة في انقضائه في الفقه الإسلامي	جابر محمد محمود	٢١٠
٥١-	الإمام جلال الدين السيوطي وأهم آثاره الفقهية	جمعة قناوي محسب قناوي	٣٠٥
٥٢-	سياسة الدولة الأموية في تصريف شئونها المالية في ضوء الشريعة الإسلامية	جودة عبدالغني بسيوني	٤٩٣
٥٣-	الإمام الشافعي وأثره في أصول الفقه	حسن محمد سليم أبو عيد	١٠٥٣
٥٤-	الشيخ شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي المكي وأثره في علم الفقه	حسين عبدالحميد حسين أبو العلا	٢٨٧
٥٥-	منظور الشريعة الإسلامية للضرائب غير المباشرة دراسة مقارنة بالمالية العامة	حسين علي محمد منازع	٢٧٤
٥٦-	الأسس التي قام عليها تشريع الجهاد في الإسلام	حليم السيد عبدالله الصعيدي	٩١٩
٥٧-	نظام الاتهام وحق الفرد والمجتمع في الخصومة الجنائية في الشريعة والقانون	حمدي رجب عبدالغني حسن	٦٣٩
٥٨-	دلالة الحقيقة والمجاز على الأحكام الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي	حمدي صبح طه	٧٨٩
٥٩-	الشيخ محمد الأمير وأثره في الفقه المالكي	حمدي عبدالمنعم شلبي	٣٤١
٦٠-	حكم التغذي والتداوي بالمحرمات في الشريعة الإسلامية	خليل إبراهيم شكري حميض	٢٧٧
٦١-	أحكام الوديعة في الفقه الإسلامي دراسة	خليل محمد مصطفى نصار	٣٧٩

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
	مقارنة		
-٦٢	اقطاع الارض وأحكامه في الشريعة الإسلامية وما يتعلق به	خميس رشيد عبدالسلام	٢٧٩
-٦٣	الإضافة في العقود والتصرفات بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي	خيري السيد حسن بركات	٢٧٣
-٦٤	الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية	دياب سليم محمد عمر	٨٥٨
-٦٥	حماية البيئة من التلوث في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي	رأفت عبدالفتاح محمد حلاوة	٣١٢
-٦٦	أجر الأجير في الفقه الإسلامي والقانون المدني (دراسة مقارنة)	رأفت محمد أحمد حماد	٥٨٦
-٦٧	نظرية التوكيل في الدعوى بين المتخاصمين في الشريعة الإسلامية	رجائي سيد أحمد العطافي الفقي	٧٢٠
-٦٨	انتقال آثار العقود إلى الخلف الخاص في الشريعة الإسلامية والقانون المدني	رضا متولي وهدان	٣٠٣
-٦٩	المقدرة التكليفية للممول بين النظام المالي الإسلامي والمالية الحديثة (دراسة مقارنة)	رمضان محمد أحمد الروبي	٥٥٠
-٧٠	المصالح المرسلة وأثرها في الفقه الإسلامي	رمضان محمد عبد هيتمي	٤٩٩
-٧١	السلم والمضاربة من عوامل التيسير في الشريعة الإسلامية	زكريا محمد الفالح القضاة	٥٥٣
-٧٢	سلطات التأديب وضماناته في النظام الإسلامي والقانون الوضعي	زين العابدين عبد العزيز السعدني	٥٤٤
-٧٣	الفروق بين المتشابه في الفقه الإسلامي	سالم محمد خليل مرة	٣٥٥
-٧٤	الغبن وأثره في العقود في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي	سعد الدين مسعد أحمد هلالي	٣٩٥

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
-٧٥	الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل (الأحكام الخاصة بالمرأة)	سعد بن شارع بن عوض الحربي	٥١٠
-٧٦	أمن الدولة الإسلامية في الداخل	سعد جانب	٤٤١
-٧٧	تكييف دور الفرد والمجتمع في مكافحة الجريمة الجنائية ورد الفعل الاجتماعي حيالها بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي	سعد جبالي عبد الرحيم	٨٥١
-٧٨	الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية	سعيد أبو الفتوح محمد البسيوني	٧١٨
-٧٩	القاضي الباقلاني وأثره في أصول الفقه	سليمان بن قاسم الفيفي	٤٨٩
-٨٠	حجية الأخبار وكيفية الترجيح بينها عند تعارضها	سليمان محمد كرم	٥٩٤
-٨١	التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة	سورحمن هدايات	٦١٨
-٨٢	النيابة عن الغير في التصرفات المالية -دراسة مقارنة - بين الشريعة والقانون	سيف رجب قزامل	٨٠٠
-٨٣	الإمام أبو الحسين أحمد بن محمد بن أبي بكر القدوري البغدادي وأثره في علم الفقه	شعبان مطاوع عبد العاطي عوض	٣٧٨
-٨٤	تنظيم الاستثمارات العقارية في الشريعة الإسلامية	شكري صالح إبراهيم الصعيدي	٦٣٢
-٨٥	من التيسير في الشريعة الإسلامية القرض والقراض	صابر عبد العزيز محمد عمران	٤٦٣
-٨٦	وضع أصحاب البلاد المفتتحة بين التنظيم الإسلامي والتنظيمات الوضعية	صالح شريف صالح	٨٥٦
-٨٧	أثر القراءات في الفقه الإسلامي	صبري عبد الرؤوف محمد عبد القوي	٦٧٠

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
-٨٨	الحماية القانونية للمال العام في الفقه الإسلامي والنظم المعاصرة	صلاح إسماعيل الحناوي	٢٩٧
-٨٩	الشاهد واليمين في إثبات الحقوق والقضاء بها في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة)	طلال أمين غراوي	٣٣٧
-٩٠	الأحكام المتعلقة بالأجنبي في الفقه الإسلامي	عادل توفيق خالد محمد	٥٢٩
-٩١	حق مقاومة الطغيان بين الشريعة والقانون	عاصم عبد الله الوكيل	٢٧٠
-٩٢	أحكام الوديعة في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة)	عبد الباسط يوسف عمارة	٥٤٩
-٩٣	حجية الحكم الجنائي في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي	عبد الحسيب سند عطية	٤٤٤
-٩٤	القاضي والبيئة	عبد الحسيب عبد السلام يوسف	٣٢٣
-٩٥	مباحث العلة في القياس عند الأصوليين	عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي	٩٨٦
-٩٦	نظرية المعاملة بالمثل في الحرب في الشريعة الإسلامية	عبد الحميد إبراهيم بركات أبو سعدة	٣٨٢
-٩٧	إنفاق الصدقات في الدولة الإسلامية وآثارها الاجتماعية والاقتصادية	عبد الحميد حسن محمد واكد	٣٥٦
-٩٨	نقض الأحكام القضائية في التشريع الإسلامي	عبد الخالق غريب عبد المقصود	٥١٣
-٩٩	أحكام القاصر في الفقه الإسلامي	عبد الرحيم محمود محمد الحمود	٤٧٤
١٠٠	منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية	عبد الرؤوف مفضي خرابشة	٦١٧
١٠١	موقف الشريعة الإسلامية من فنون السحر والتصوير والغناء والموسيقى	عبد السلام عبد الرحيم أحمد السكري	٦٦٨
١٠٢	حماية الضمان العام للدائنين بدعوى الإعسار المدني (دراسة مقارنة) بين الفقه الإسلامي والقانون المدني	عبد السميع عبد الوهاب أبو الخير	٧٣٢

م	عنوان الرسالة	اسم الباحث	عدد الصفحات
١٠٣	الدولة الإسلامية وأركانها	عبد الصمد سيد محمد صميدة	٣٦٥
١٠٤	سياسة تدخل الدولة الإسلامية في النشاط الاقتصادي	عبد العزيز بن الحاج حنفي حسين	١٥٣١
١٠٥	المنطوق والمفهوم وموقف الأصوليين منهما	عبد العزيز عبد الحفيظ محمد سليمان	٤١٤
١٠٦	الفائدة المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها	عبد العزيز علي أحمد جبريل	٤٧٠
١٠٧	التمثيل السياسي في أحكام القانون الدولي العام مقارنًا بالشريعة الإسلامية	عبد الغني عبد الحميد محمود	٣٢٥





باب دليل
الأطروحات المقترحة

كنا قد نشرنا في أعداد سابقة (٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠) تحت باب دليل الأطروحات المقترحة اقتراحات بموضوعات للبحث بعضها بعناصر موجزة وبعضها الآخر بعناصر أكثر تفصيلاً ، وقد لاقى هذا النشر استحسانًا عامًا من الباحثين وكتب لنا بعضهم أنه استلهم موضوع بحث للماجستير أو الدكتوراه من هذا الدليل، ونحن نعود إلى تنشيط هذا الباب بنشر مخططات تفصيلية لبعض الموضوعات بغية الانتفاع بها كليًا أو جزئيًا من قبل الباحثين.

ونبدأ هذا العدد بمخطط النظرية العامة للإثبات والنظرية العامة للإقرار .

مخطط الإثبات (النظرية العامة)

المبحث الأول

تعريف الإثبات :

١- الإثبات لغة.

٢- الإثبات العلمي والتاريخي.

٣- الإثبات في الاصطلاح الشرعي والقانوني.

المبحث الثاني

طبيعة قواعد الإثبات وموضعها من القانون:

١- هل هي قواعد موضوعية أو قواعد إجراءات أو مختلطة.

٢- موضع قواعد الاثبات من القانون.

٣- عمومية قواعد الإثبات أو تخصيص كل فرع من فروع القانون بقواعد إثبات خاصة (خاصةً المدني والجنائي).

المبحث الثالث

مبادئ عامة في الإثبات:

المطلب الأول

مبدأ النظام القانوني في الإثبات:

(يبحث في المبحث السادس).

المطلب الثاني

مبدأ حياد القاضي وحدوده:

المطلب الثالث

الاثبات حق وواجب:

- دور الخصوم الإيجابي .

- إلزام الخصم بتقديم مستند تحت يده .

المطلب الرابع

قواعد الإثبات والنظام العام:

١- جواز الاتفاق على تعديل قواعد الإثبات.

٢- تنازع القوانين الواجبة التطبيق (من حيث الزمان) على قواعد الاثبات.

المبحث الرابع

محل الإثبات:

المطلب الأول

القانون كمحل للإثبات:

١- إثبات العرف والعادة.

٢- إثبات القانون الأجنبي.

المطلب الثاني

الواقعة القانونية كمحل للإثبات:

شرائطها : أن تكون :

١- محددة .

٢- محل نزاع .

٣- غير مستحيلة .

٤- متعلقة بالدعوى : تشمل الإثبات المباشر وغير المباشر .

٥- منتجة في الدعوى : تشمل اصطناع الشخص دليلاً لنفسه.

٦- جائزة القبول : الواقعة المحرمة قانونًا لمخالفتها للنظام العام أو الآداب .

: الواقعة التي يشكل إثباتها إفشاءً للأسرار ممنوعًا قانونًا .

المبحث الخامس

عبء الإثبات:

١- الإثبات على المدعي في الدعوى.

٢ـ وعلى المدعي عليه في الدفع .

٣ـ في الحقوق الشخصية الأصل هو براءة الذمة .

٤- في الحقوق العينية الأصل هو الظاهر .

٥- مع القرينة القانونية غير القاطعة الأصل هو الثابت فرضًا .

٦- الأصل ما هو ثابت فعلاً .

٧- اثبات النفي.

٨- إلزام الشخص تقديم مستند ضد نفسه .

٩- إثبات سبب الالتزام .

١٠ـ تنقل عبء الاثبات .

١١- هل قواعد الإثبات من النظام العام (أو التعديل الاتفاقي لقواعد عبء الإثبات) .

المبحث السادس

طرق الإثبات:

المطلب الأول

مذاهب الإثبات:

المذهب المطلق

المذهب المقيد

المذهب المختلط

المطلب الثاني

طرق الإثبات المقررة فقهًا:

المطلب الثالث

تصنيف طرق الإثبات:

١- مباشرة وغير مباشرة / عادية وغير عادية.

٢- الكتابة (مهيأة) وما عداها (غير مهيأة).

٣- ملزمة للقاضي وتقديرية للقاضي.

٤- طرق أصيلة وطرق تكميلية وطرق احتيالية.

٥- ذات قوة مطلقة، ومقيدة، وطرق معفية من الإثبات.

مخطط الإقرار

مبحث تمهيدي

مقدمات

المطلب الأول

تعريف الإقرار ودليل حجيته:

أولاً : تعريف الإقرار لغة .

ثانيًا : تعريف الإقرار شرعًا.

ثالثًا : دليل حجية الإقرار شرعًا من الكتاب والسنة والإجماع .

المطلب الثاني

طبيعة الإقرار وتميزه عن غيره

أولاً : تحليل طبيعة الإقرار : هل هو تصرف خبري أم إنشائي أم خبري من جهة وإنشائي من جهة ؟ هل الإقرار دليل أم أنه ظرف يغني عن الدليل أم قرينة قانونية؟.

ثانيًا : الفرق بين الإقرار والشهادة .

المطلب الثالث

أنواع الإقرار وصوره وأحواله

أولاً : الإقرار الصريح (أو المباشر) والإقرار الضمني (أو غير المباشر).

ثانيًا : الإقرار المكتوب، والإقرار الشفوي.

ثالثًا : الإقرار القضائي . والإقرار غير القضائي.

الفصل الأول
مقومات الإقرار وشرائطها

تمهيد : عن تعداد المقومات وهي أربعة : المقر والمقر له والمقر به (المحل) والركن.

ويشار إلى أن الشرائط نوعان : شرائط صحة وشرائط نفاذ ، فيتكلم مع المقومات عن شرائط الصحة ، ثم يعقد لشرائط النفاذ مبحث خاص .

الفرع الأول
المقر وشرائطه
المبحث الأول
شرائط أهلية المقر

أهلية الأداء الكاملة (حكم إقرار المحجور والسفيه والصبي والمجنون والسكران، والمريض مرض الموت ...).

المبحث الثاني
شرائط أخرى للمقر

أولاً : الحرية :

ثانيًا : الاختيار (حكم إقرار المكره اكراهًا ملجئًا أو غير ملجئ. حكم إقرار الزوجة عن طريق تهديدها بالطلاق . حكم حمل المتهم على الإقرار بالإيهام، وبالوسائل العلمية الحديثة كجهاز الكذب ومصل الحقيقة وعمليات الدماغ ... حكم إقرارات المسجونين السياسيين اليوم حيث يؤخذ معظمها بالتعذيب ويؤكدها السجين أمام القاضي وينفي وقوع التعذيب ..) .

ثالثًا : المعلومية .

رابعًا : عدم التهمة في الإقرار (حكم إقرار المفلس).

خامسًا : هل يشترط الجد ؟ (حكم إقرار الهازل).

سادسًا : عدم اشتراط الإسلام.

الفرع الثاني
المقر له وشرائطه
المبحث الأول
شرائط أهلية المقر له

- اشتراط أهلية الوجوب (يخرج الحيوان والجماد) .
- اعتبار أهلية الوجوب فقط دون العقل (حكم الإقرار للمجنون والصغير).
- الإقرار للحمل والتفصيل فيه .

المبحث الثاني
شرائط أخرى

- اشتراط المعلومية .

الفرع الثالث

المقر به (محل الإقرار) وشرائطه

أولاً : - اشتراط أن يكون واقعة يخرج الإقرار بالحكم الشرعي الواجب التطبيق).

ثانيًا : اشتراط أن يكون مما يترتب عليه حق - التفريق بين حق الله وحق العبد (بالنسبة للإقرار بالجرائم) .

ثالثًا : هل يشترط المعلومية ؟ (الشافعية والمجلة م١٥٧٩ يجيزون الإقرار بالمجهول) .

- حكم الإقرار بالمشاع .
- حكم الإقرار بالحمل .
- حكم الإقرار العام (م١٥٩١ المجلة).
- ما يدخل في المقر به تبعًا .
- الإقرار بشئ في شئ.
- استعمال لفظ «في».
- الإقرار بشئ بين غايتين .
- الإقرار المجمل والمبهم : بشئ ، بدارهم ...

رابعًا : اشتراط أن يكون المقر به واضحًا لا لبس فيه ولا غموض ولا احتمال للتأويل أو إثارة للشك - اشتراط الإقرار التفصيلي بالواقعة في الجرائم لتنتفي الشبهة كما في الزنا .

خامسًا : اشتراط ألا يظهر كذب الإقرار ، وألا يكذبه ظاهر الحال .

- حكم الإقرار بالمحال شرعًا والمحال العقلي.
- قاعدة الاعتراف سيد الأدلة ، وقاعدة الاعتراف دليل تحيطه الشبهات فيجب أخذه بمنتهى الحذر .
- هل يشترط البحث عن الدافع إلى الإقرار ؟ (قد يكون الإقرار بالجريمة ليقظة ضمير المجرم، وقد يكون لتخليص المجرم الحقيقي أو لتجنب جريمة أشد ، أو للرغبة في الموت أو السجن أو للزهو ..)
- هل يشترط توافر الانسجام بين الإقرار والأدلة الأخرى؟
- سلطة القاضي في تقدير الإقرار للتحقق من صدقه من ناحية مطابقته للواقع (وهو خلاف التحقق من توافر شرائط صحة الإقرار في ذاته مما يعود إلى سلطة القاضي بلا خلاف) .

(التفريق في القانون الفرنسي بين المدني - حيث دور القاضي سلبي -، والجزائي - حيث دوره إيجابي) .

القانون الإنجليزي لا يفرق ، ودور القاضي فيه سلبي في الاثنين .

النظرية الإنجليزية تسلب القاضي

سلطة تقدير الاعتراف وبالتالي حق تجزئته - النظرية الفرنسية تعطي القاضي هذين الحقين في الجزائي دون المدني) .

الفرع الرابع

ركن الإقرار وشرائطه

المبحث الأول

الركن بوجه عام

- التعبير بأي طريق كان ...

المطلب الأول

التعبير الصريح

أولاً : اللفظ (بيان الفرق بين صيغة الإقرار بالوديعة والإقرار بالدين)

ثانيًا : الكتابة : هل يؤخذ بها في الجرائم؟

ثالثًا : الإشارة : هل يؤخذ بها في الجرائم ؟

- إشارة الناطق - الحالات التي يؤخذ بها .

- إشارة الأخرس.

المطلب الثاني

التعبير الضمني

أولاً : السكوت : قاعدة لا ينسب إلى ساكت قول - استثناءات ذلك .

ثانيًا : الفعل : (هرب المتهم أو تصالحه مع المجني عليه) - المرجح أنها معلومات تعين على التعمق في التحقيق لا أكثر) .

ثالثًا : الدلالة :

- هل يؤخذ بها في الجرائم؟
- هل طلب الصلح إقرار ؟
- هل طلب الشراء إقرار ؟

المطلب الثالث

شرائط التعبير

أولاً : أن تكون الصيغة على سبيل اليقين والجزم (إشارة إلى الهزل وعطف على ما سبق أو عطف من هناك إلى هنا) .

ثانيًا : أن تكون الصيغة منجزة : الإقرار المطلق ، والإقرار المقيد ، والإقرار المعلق على شرط .

ثالثًا : ألا يتصل بالإقرار ما يفسده:

- الاستثناء وأنواعه وشرائط صحته.
- الاستدراك وأنواعه .
- إشارة إلى مسألة الإقرار المركب (الإقرار بالدين ووفائه) وتجزئته وإحالة على بحث أثر الإقرار (حجيته) .

رابعًا : هل يشترط بيان سبب الإقرار ؟ وما أثر جهالته .

المبحث الثاني

هل يشترط لصحة الإقرار قبول المقر له أو تصديقه ؟ وهل يرتد بالرد ؟

المبحث الثالث

الإقرار القضائي والإقرار غير القضائي

المطلب الأول

شرائط الإقرار القضائي

أولاً : أن يكون بواقعة مدعى بها (ضده ، ليخرج كلام الشاهد) .

ثانيًا : أن يكون أمام القضاء (الإقرار أمام الشرطة والنيابة والخبراء ... ليس إقرارًا قضائيًا - هل يجوز للقاضي اعتماده أساسًا للإدانة ؟)

صور الإقرار أمام القضاء (شفويًا أو تحريريًا أو في مذكرة يقدمها ...)

ثالثًا : أن يكون أثناء سير الدعوى المقامة بالحق موضوع الإقرار.

المطلب الثاني

الاستجواب

أولاً : حق القاضي في استجواب الخصوم.

ثانيًا : حق الخصم في طلب استجوابه ، واستجواب خصمه ، ومشاركته في استجواب خصمه . (اشتراط أن تكون الواقعة منتجة جائزة الإثبات).

ثالثًا : امتناع الخصم عن الإجابة ، وما يترتب عليه .

رابعًا : حق القاضي وواجبه في مناقشة المتهم المقر بجريمته للتأكد من أركان الجريمة وظروفها - لا يجوز استجواب المتهم للحصول على اعترافه - ولا يكون الاستجواب إلا برضا المتهم . حق المتهم في الامتناع عن الإجابة .

خامسًا : تلقين القاضي للمتهم بالإنكار .

المطلب الثالث

الإقرار غير القضائي

أولاً : إثبات وقوعه : نصاب الشهادة اللازم لإثبات الإقرار . هل يتبع نصاب الشهادة على المقر به ؟ هل يحلف منكر الإقرار على عدم إقراره ؟

ثانيًا : حجيته : كدليل في الدعوى إذا ثبت .

- لا حجية للإقرار غير القضائي - ولو ثبت - في مسائل الحدود إذ لابد من حدوث الإقرار عند من له ولاية إقامة الحد .

ثالثًا : قضاء القاضي بعلمه بناء على إقرار أمامه خارج مجلس القضاء.

المبحث الرابع
تكرار الإقرار
المطلب الأول
الحالات التي يشترط فيها تكرار الإقرار

أولاً : بيـان الحـالات ، والمرات المشترطة والخلاف في ذلك :

الزنى - السرقة - القذف - السكر - القتل ....

ثانيًا : هل يشترط أن يكون التكرار في مجلس واحد أو عدة مجالس ؟

المطلب الثاني
هل يعتبر الإقرار الثاني بالدين تأكيدًا للأول أم إقرارًا بدين آخر

المبحث الخامس
شرائط النفاذ

- مثالها الحرية بالنسبة للإقرار بالمال.

المبحث السادس
بطلان الإقرار غير المستوفي للشرائط

أولاً : نقص الأهلية .

ثانيًا : الإكراه .

ثالثًا : الصورية .

رابعًا : الغلط .

خامسًا : التدليس .

الفصل الثاني
أحكام الإقرار
الفرع الأول
الأحكام العامة
المبحث الأول
الأثر الكاشف للإقرار

أولاً : اخبار بحق وليس عطية ولا وصية.

ثانيًا : الإقرار دليل قضائي على الحق وليس سببًا له (م ١٦٢٨ مجلة).

ثالثًا : عدم جواز الإدعاء بحق بسند نشوء للإقرار. هل السند بالمديونية الموقع عليه ملزم إذا خلا من بيان سبب المديونية؟

المبحث الثاني
الإقرار حجة قاطعة على المقر

أولاً : الإقرار أقوى من الشهادة.

- القضاء بالاستناد إلى الإقرار لا الشهادة عند اجتماعهما والخلاف في ذلك.

- إعفاء الخصم من الإثبات بالبينة الشخصية، وعدم قبولها بعده إلا في حالات استثنائية لتعدية الإثبات إلى غير المقر .

ثانيًا : عدم قبول إثبات العكس .

ثالثًا : رجوع (أو عدول) المقر عن إقراره :

- الرجوع الصريح والرجوع الضمني (بتناقض الأقوال).

- رأي الظاهرية في عدم جوازه مطلقًا .

- للخطأ في الواقع .

- الاستدراك : هل يعتبر رجوعًا ؟ وهل يقبل ؟ وهل يعتبر عدم قبوله تجزئة للإقرار ؟

- الاستثناء المتصل والاستثناء المنفصل .

- الرجوع شبهة تسقط الحد عدا القذف ، لتعلق حق الغير . الوقت المعتبر للرجوع في الإقرار المسقط للحد (قبل إقامة الحد ، أو أثناءه، أو هربه من الحد).

- إمكان رجوع المتهم عن إقراره يوجب استمرار السلطات في جمع الأدلة حتى تمام الدعوى لاحتمال رجوعه.

رابعًا : دعوى المقر أنه كان كاذبًا في إقراره والخلاف في ذلك ؟ المواضع التي لا تسمع فيها دعوى الكذب .

المبحث الثالث
الإقرار حجة قاصرة على المقر
وعلى خلفه العام

المطلب الأول
قاعدة الإقرار قاصر والبينة متعدية

أولاً : لا يتعدى الإقرار إلى الدائن أو الشريك أو الورثة فيما بينهم .

ثانيًا : الحالات التي يتعدى فيها أثر الإقرار إلى الغير ، والخلاف فيها .

ثالثًا : الإقرار في الجزائيات :

- الإقرار في الزنى قاصر على المقر ويحد المقر للقذف أيضًا إذا لم يقر الطرف الآخر - إقرار المتهم على شركائه يعتبر من قبيل الشهادة أو الاستدلال .

المطلب الثاني
سريان الإقرار على
ورثة المقر لخلفيتهم العامة

المطلب الثالث
عدم كفاية الإقرار في بعض الحالات

- كالوكالة والوصاية وإثبات دين على ميت واستحقاق الغير من المشتري..

في الجزائيات : هل يكفي الإقرار ؟ في القوانين الحديثة: لا يكفي في

الفرنسي والسوري . ويكفي في المصري جوازًا وفي الإنجليزي وجوبًا).

المطلب الرابع

الإقرار حجة قاصرة في الدعوى التي وقع الإقرار بشأنها

- لا يعتبر حجة في أي دعوى أخرى بين الطرفين ، وإنما مجرد قرينة قد يستفيد بها الغير كذلك .

المبحث الرابع

تجزئة الإقرار

أولاً : تفريق القانونيين بين :

- الإقرار البسيط (تصديق المدعى عليه للمدعي في جميع ما ادعاه).

- الإقرار الموصوف (المقيد بأجل أو شرط من وقت نشوء الواقعة المقر بها).

- الإقرار المركب : - من واقعة أصلية وواقعة أخرى مرتبطة بها كالوفاء بعد المديونية .

- من واقعتين لا تستلزم إحداهما الأخرى كالمديونية والمقاصة.

ثانيًا : نظرية التجزئة ومشكلتها .

ثالثًا : أثر التجزئة في نقل عبء الإثبات .

رابعًا : النظرية القانونية في التجزئة :

- في القانون الفرنسي جائزة في الجزائي دون المدني - بخلاف الإنجليزي فغير جائزة في الاثنين .

- في الفرنسي التجزئة لا تصح إلا إذا كان الاعتراف يشمل ارتكاب الجريمة ووقائع تتعلق بظروفها - أما إذا كانت الوقائع تنفي عن الجريمة أحد أركانها فيجوز التجزئة ولكنها لا تعتبر اعترافًا .

خامسًا : الخلاف بين المذاهب في جواز تجزئة الإقرار : (الظاهرية والحنابلة وبعض الشافعية لا يجيزون التجزئة) .

الفرع الثاني

الأحكام الخاصة

المبحث الأول

أحكام خاصة ببعض أنواع الإقرار

المطلب الأول

الإقرار بالزواج وبالنسب وبالوارث ..

المطلب الثاني

الإقرار بالوقف وبريع الوقف وبشرط النظر على الوقف وبالوصية..

المطلب الثالث

الإقرار بالهبة

المطلب الرابع

الإقرار بالثمن

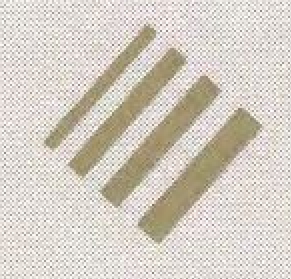
۞۞۞





AL - MUSLIM AL - MUASSIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM



In this Issue

- Globalisation.
- Ceremony of independence.
- Text of Taftazani.
- Islamic literature.
- Civil society.
- Nucleus of shura.




Vol. (23) No.(91)

Shawwal, Dhul Qadah, Dhul Hejja,1419

February - March - April,1999